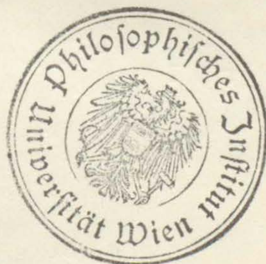
SCHELLING UND DIE ROMANTISCHE SCHULE

Von

HINRICH KNITTERMEYER
Direktor der Staatsbibliothek in Bremen

Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen
Abt. VII. Die Philosophie der neuesten Zeit I.
Band 30/31

Mit einem Bildnis Schellings



VERLAG ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN
1929



SCHELLING
Bleistiftzeichnung von J. Klotz in der Maillingersammlung zu München
(vermutlich aus den Jahren 1825 – 1830)

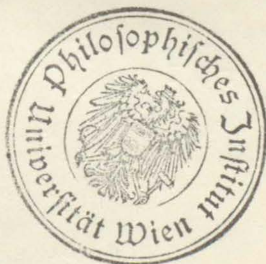
SCHELLING UND DIE ROMANTISCHE SCHULE

Von

HINRICH KNITTERMEYER
Direktor der Staatsbibliothek in Bremen

Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen
Abt. VII. Die Philosophie der neuesten Zeit I.
Band 30/31

Mit einem Bildnis Schellings



VERLAG ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN
1929

Münchner Buchgewerbehaus M. Müller & Sohn, München

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG

DIE ÜBERLIEFERUNG DES ROMANTISCHEN GRUNDPROBLEMS

Nach den Erschütterungen des Krieges bemächtigte sich gerade derer, die mit dem Sturz einer vergangenen Wirklichkeit sich der Verpflichtung auf die Gegenwart nicht entziehen konnten, der leidenschaftliche Glaube, daß der Geist dazu bestimmt sei, das zerbrochene Leben wieder heil zu machen. Der Geist schien allzu lange entweder in bloß theoretischer Teilnahmslosigkeit dem wirklichen Leben gegenübergestanden zu haben oder in ideeller Überschwenglichkeit jeder Rücksicht auf das Menschenmögliche bar gewesen zu sein. Inmitten jenes allgemeinen Chaos schien der Augenblick gekommen, wo der Geist nüchtern und doch von der Idee gelenkt, selber als der schaffende Kern der geschichtlichen Bewegung sich ausweisen sollte. Von der Kantischen Philosophie her mochte man diese Lage sich als das Verlangen deuten, über den fruchtlosen Gegensatz der theoretischen und praktischen Vernunft hinauszukommen und in einer schöpferischen Vernunft den ewigen Sinn mit dem lebendigen Augenblick zu verknüpfen.

Man befand sich damit nicht nur im Zuge von Problemen, die durch die dritte der Kantischen Kritiken, die „Kritik der Urteilskraft", aufgeregt waren, sondern zugleich in der Nachfolge Schellings und der Romantischen Schule. Das Motiv von Schillers „Ästhetischen Briefen": die Versöhnung zwischen dem von Natur Gegebenen und dem sittlich Geforderten in der schönen Freiheit des „geselligen Charakters", das in der letzten Phase von Kants kritischem Denken schon spürbar ist, setzt sich in der Romantik und bei Schelling mit einer Gewalt durch, die an einer bloß oder überwiegend ästhetischen Lösung sich nicht genügen läßt, sondern mitten im lebendigen Strom

der Geschichte ihre sinnstiftende Wirksamkeit erweisen will.

Weil Schelling gerade in diesem uns sehr nah angehenden Zentralproblem der Romantik nach der Seite logischer Rechtfertigung, Durchdringung und Gestaltung der haltgebende Führer ist, darf die philosophische Darstellung der Romantischen Schule in den Rahmen von Schellings philosophischer Entwicklung einbezogen werden. Eine solche Eingliederung darf gewiß nicht dazu führen, die in diese Entwicklung eindringenden oder neben ihr herlaufenden selbständigen Problemreihen zu unterdrücken; aber sie wird weit eher als eine jeweils gesonderte Darstellung Ausdruck der wesentlichen Ganzheit der romantischen Philosophie werden können und auf diese Weise auch die Gefahr vermeiden, daß die philosophische Struktur der im engeren Sinn romantischen Genossen für sich und losgelöst von der Gesamtbewegung des deutschen Idealismus abgeschätzt und dann wahrscheinlich unterschätzt wird. Aber auch Schelling bedarf des immer gegenwärtigen Hintergrundes der romantischen Bewegung, wenn seine eigentümliche Stellung zwischen Fichte und Hegel voller heraustreten soll.

In diesem Sinne darf man in der Tat gerade Schelling als den Philosophen der Romantik bezeichnen. Nur wenn man auf die Bedingungen des romantischen Geistes statt auf seine Selbstbezeugung sieht, könnte Fichte ihm diese Stellung streitig machen. Gewiß nannte Friedrich Schlegel die Wissenschaftslehre neben dem Wilhelm Meister und der französischen Revolution; sah er in diesen drei Werken die entscheidenden „Tendenzen des Zeitalters". Und sicherlich ist die magische Gewalt, mit welcher das schaffensdurstige Ich sich selbst als Ursprung des Allebens setzt und erfaßt, das konkret lebendige Resultat der Fichteschen Philosophie. Die ganze Romantik schöpft mit Schelling selbst aus diesem Born, wo sie mit ungehemmter Freiheit in Produktion und Kritik allem das Gesetz dieses ichgewissen Geistes aufprägen und die Welt als sein Kunstwerk begreifen will[1]. Aber tatsächlich ist das Ich Fichtes in der romantischen Auswertung bereits völlig verwandelt. Diese allgegenwärtige, alles durchdringende Bildkraft ist nicht mehr der zu allem Vorgefundenen in Spannung stehende und die Widerstände des Nicht-Ich immer

von neuem brechende Wille zum Unbedingten. An die Stelle der handelnden Vernichtung des Nicht-Ich durch das Ich ist der „revolutionäre Wunsch“ — freilich eine Paradoxie in sich selbst — getreten, das Universum durch die über sich hinauswachsende Tätigkeit des Ich neu zu beleben und auf solche Weise das „Reich Gottes zu realisieren“[2].

Mit der Verwandlung des handelnden Ich in das bildende Ich stehen wir aber vor dem geistigen Wurzelgrund der Romantik und der Philosophie Schellings, soweit sie der romantischen Epoche zugehört. In dieser metaphysischen Basis ihres Philosophierens gehören Schelling und die Romantik zusammen. Während jedenfalls der Fichte der „Wissenschaftslehre“ von 1794 mit Kant den Primat der praktischen Philosophie zum systematisch bestimmenden Element seines Denkens macht, während er noch entschlossener und in der Durchführung radikaler als Kant den Zwiespalt zwischen dem Natürlichen und dem Sittlichen, zwischen dem Sein und dem Sollen, zwischen Ich und Nicht-Ich zugunsten des Ich beseitigt, knüpft die romantische Philosophie mit Schelling vielmehr an die „Kritik der Urteilskraft“ und die in ihr durchbrechenden systematischen Motive an. Sicherlich ist daneben die rein transzendentalphilosophische, d. h. die gemäß der inneren Gesetzlichkeit des Logischen selbst erfolgende Entwicklung von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Unter diesem Betracht ist Schelling allerdings nur das Zwischenglied zwischen Fichte und Hegel. Das Gesamtphänomen der romantischen Philosophie in seiner eigentümlichen, durch Hegel keineswegs „aufgehobenen“ Bedeutung wird nur im Blick auf den vielleicht im Anschluß an Platons Gastmahl als poietisch zu benennenden Problemkreis[3] sich auffassen lassen. In dem Maß aber, als die Poiesis, die das Nichtleben zur Wirklichkeit des Lebens erst befreiende Werkung, Bildung, Schöpfung, so wie sie Natur und Sittlichkeit, theoretische und praktische Philosophie ursprünglich eint, auch das systematische Denken vor neue Möglichkeiten stellt, wird auch die transzendentalphilosophische Leistung der Romantik und Schellings in ihrer unverächtlichen Tragweite ans Licht treten. Es wird daher das Richtziel dieser Darstellung sein, den immer umfassenderen und in der Formgebung sich vertiefenden Durch-

bruch dieses Themas in der Entwicklung der Romantischen Schule zu verfolgen.

Dann wird von selbst der Punkt kommen, wo der romantische Enthusiasmus in sich zusammensinkt. Der Ausgang Schellings und Friedrich Schlegels, aber auch die Entwicklung Schleiermachers und der Aufgang Baaders sind gleichermaßen Zeugen für die Überschwenglichkeit des romantischen Vorhabens, die eine alles durchdringende Bildkraft in Besitz zu nehmen. Das tätige Leben, die in dem Werken und darin zugleich Sichselbstdarstellen sich befreiende Wirklichkeit mag vor dem bloßen Dasein und dem am sittlichen Imperativ sich entzündenden Willen den Vorzug größerer Existenzfähigkeit haben; auf keinen Fall ist der Mensch, sei es als Philosoph, als Dichter oder als Werkender, jener Wirklichkeit mächtig, darf er sie als ein Absolutes zu besitzen hoffen. Tat und Schöpfung sind nicht in dem Sinn in die Gewalt des Menschen gegeben, daß er es in ihnen zur Vollendung bringen könnte. Der Genuß des schöpferischen Augenblicks ist von einem Widerspruch bedroht, der in der Existenz des nächsten Mitmenschen seinen Ursprung hat. Als der sich selber Lebende ist der Mensch zugleich der, welcher sich selber stirbt.

Dieser Widerspruch kommt aus noch tieferen Abgründen als der Widerspruch Hegels. Wo die Romantik in der schöpferischen Selbsterhöhung, in der Poetisierung — in der Poesie birgt sich ja die Poiesis — der gesamten Wirklichkeit das Geheimnis des Lebens entschleiern möchte, steht allerdings schon die Gestalt Hegels als ein ernster Mahner hinter ihr. An der Romantik gemessen, nimmt sich Hegel wie ein Nüchterner unter lauter Trunkenen aus. Er wußte, daß die harte Arbeit an den Widersprüchen allein imstande sein konnte, das Absolute wirklich zu machen. Die Sehnsucht nach der blauen Blume einer selig sich erschaffenden Totalität schien ihm die harte Zucht eines nur im Kampf sich erfüllenden Lebens nicht ersetzen zu können. Für ihn konnte nur die Erkenntnis der schier unüberwindlichen Gegensätzlichkeit des menschlichen Lebensbereichs geradezu die Gewähr dafür übernehmen, daß überhaupt das Absolute berührt war. Insofern führt Hegel den Impuls der Romantik auf die ihm einwohnende reale Energie zurück, gerade weil er der Zaubermacht der romantischen Poiesis mißtraut. Erst der im Feuer des

Widerspruchs geläuterte Logos vermag den Gesichten der Romantik einen Platz im Wirklichen zu sichern.

Hegel stellt so in gewissem Betracht die kritische Selbstbesinnung auf den Menschen wieder her. Er vermag das nur um den Preis der Unmittelbarkeit jener Phänomene, an denen die Romantik sich so gern berauschte. Das war kein geringer Preis, und es ist kein Wunder, daß die Romantik ihm die Gefolgschaft weigerte. Aber es fragt sich trotzdem, ob Hegel durch die Umsetzung des absoluten Anspruchs in die konkrete Arbeit an den Widersprüchen die romantische Ideologie nicht nur in eine neue Ebene hineinprojiziert oder ob er wirklich mit ihr gebrochen hat. Das ist eine Frage, die über den Rahmen dieser Arbeit hinausweist. Vielleicht wird aber der Weg, den gerade Schelling nach seiner Überwindung der romantischen Ideologie einschlägt und zu dem ihn die allgemeine Wandlung des romantischen Lebensbewußtseins ermutigt, auch für die Abschätzung der Hegelschen Philosophie grundsätzliche Einsichten gewinnen lassen. Jedenfalls wird deutlich werden, daß der Ausgang der Philosophie Schellings nicht mehr von der Kritik Hegels mitbetroffen ist, und daß die romantische Bewegung mit Einschluß Schellings in ihren späten Werken nicht nur Verfallsprodukte hinterlassen hat, sondern Fragen aufschließt und Lösungen darbietet, die über den hinterlassenen Problemkreis Hegels und seiner Schule hinausreichen und ihrerseits wichtige Anknüpfungspunkte für die systematische Diskussion der Gegenwart bieten. Der späte Schelling und die späte Romantik haben etwas von jenem wirklichen Widerspruch vernommen, der durch die Existenz des nächsten Mitmenschen gegenüber einer Philosophie erhoben wird, die zwischen ihrem Selbstbewußtsein und dem Absoluten keine selbständige Wirklichkeit mehr gelten läßt. Weil jener Widerspruch auf das engste mit dem Hören der christlichen Botschaft zusammenhängt, ist es kein Zufall, daß die Spätphilosophie Schellings und der Romantik in einer ständigen Auseinandersetzung mit der christlichen Religion steht, für die es in der religiösen Schwärmerei der Romantischen Schule kaum Anhaltspunkte gibt. Gerade dieser Ausgang rechtfertigt es, die Philosophie Schellings im Zusammenhang mit der Romantik für sich darzustellen, d. h. ohne ein immerwährendes Hinblicken auf

ihre „Aufhebung“ durch Hegel. Der späte Schelling kommt auf seinem Wege zu einer Reife, die von der herben Selbstgewißheit Hegels weit entfernt ist. Innere Resignation und äußere Repräsentation dürfen in ihrem paradoxen Beieinander nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier eine philosophische Arbeit geleistet ist, die den Vergleich mit Hegel nicht zu scheuen braucht.

In methodischem Anschluß an Heinrich Woelfflins kunstgeschichtliche Grundbegriffe hat Fritz Strich die geistige Struktur von Klassik und Romantik unter dem Gegensatz von Vollendung und Unendlichkeit zu erfassen gesucht[4]. Hebt die Klassik, der Harmonie der schaffenden Persönlichkeit gewiß, das ruhige Gebilde aus dem Strom der Zeit, so sieht sich das romantische Schaffen ganz hingegeben an die unendliche Melodie der Zeit. Zweifellos stehen Kant und Goethe bei aller inneren Gegensätzlichkeit irgendwie gesichert und erfüllt im Raum, während die Romantiker in sich selbst unsicher und unerfüllt von ihrer Sehnsucht fortgetrieben werden und in magischer Ferne erst das selige Gestade erspüren, da sie ihrer Gegenwart genießen könnten. Aber selten sind die für die Reflexion richtunggebenden Begriffe so eindeutig, daß sie das jeweils der Beurteilung unterliegende Phänomen in seiner vollen Individualität zu treffen vermöchten. Es ist ein Vorzug dieser heute weitverbreiteten Betrachtungsart, daß sie mancherlei Analogien zu sehen erlaubt und mancherlei Gemeinsamkeiten auch über die Grenzen zeitlicher Zusammengehörigkeit hinaus aufdeckt, die sonst verdeckt bleiben. Aber gerade dieser Vorzug bedeutet auf der andern Seite nicht selten den Verzicht auf die Erkenntnis der jeweils sich vollziehenden konkreten Entscheidung. Die Begriffe Vollendung und Unendlichkeit sind weder einzig auf den in Frage stehenden Zeitraum bezogen, noch schließen sie sich innerhalb der von ihnen umgriffenen Gestaltformen aus.

Kants Primat der praktischen Vernunft weist unerbittlich in die Dynamik der unendlichen Zeit hinein. Goethe hat nicht nur in einzelnen flüchtigen Äußerungen den Raum der Zeit untergeordnet — so wenn er etwa die Geschichte der Wissenschaft die Wissenschaft selbst nennt —,

sondern in seinen größten Schöpfungen, wie dem „Faust" und dem „Wilhelm Meister", verkündet er bis in die künstlerische Formgebung hinein die unendliche Offenheit eines nie endgültig gewonnenen Lebens. Hegel, der den Widerspruch doch gerade als das Werkzeug der Vereinigung und nicht der Trennung feiert, ist hier im Tiefsten einig mit dem alten Heraklit, dem der Streit die verborgene und daher tiefere Harmonie erschloß. So reizvoll daher auch die Spiegelung zweier aufeinanderfolgenden Epochen in einem solchen Reflexionsgegensatz sein mag, so wird die entscheidende Erkenntnis einer solchen Aufeinanderfolge doch nur durch eine Darstellung geleistet werden können, welche die einmalige Verwandlung dieser Klassik in diese Romantik gegenständlich vergegenwärtigt.

Schon der Versuch, möglichst genau das Kernproblem zu bezeichnen, vor das der junge Schelling und mit ihm die frühromantische Generation sich gestellt sah, kann des Unendlichkeitsbegriffs gar nicht entraten. Die Philosophie Kants und Fichtes und nicht weniger die etwa durch Spinoza, Leibniz, Hamann, Herder und Goethe dargestellte Überlieferung sind Ausdruck einer in sich sehr verschiedenartigen und vielfältig sich verflechtenden Unendlichkeit. Vor allem sind es drei verschiedene Formen des Unendlichkeitsbegriffs, die schon an den historischen Voraussetzungen der romantischen Philosophie sich aufweisen lassen. Goethe sagt dem Sinne nach einmal, daß vor der französischen Revolution alles „Bestreben" gewesen wäre, was nachher als „Forderung" sich zur Geltung gebracht hätte. In dieser Gegenüberstellung ist genau die entscheidende Wandlung bezeichnet, der das Unendliche in dem Übergang von der Aufklärung zur „revolutionären" Philosophie unterliegt, deren reinste und tiefste Ausprägung die deutsche idealistische Ethik darstellt. Die Aufklärung glaubt an den möglichen Fortschritt bis hin zu einem unbestimmten Gipfel, sie hegt den optimistischen Glauben an eine unbegrenzte Entwicklungsmöglichkeit, deren Verwirklichung getrost dem ruhigen Bestreben der sich selbst vollendenden Zeitreihe überlassen bleiben kann. Das Unendliche ist hier nur eine dem Endlichen einwohnende Potenz, nicht etwas, das ernstlich dem Endlichen gegenübertritt und es über sich hinaustreibt. Die potenzielle Unendlichkeit der Aufklärung bedeutet im

Grunde nur die vorbehaltlose Sanktion des Bestehenden; denn dies Bestehende darf sich ja als das Produkt eben jener Entwicklung wissen, von der es mit reifender Zeit in sicherem Fortschritt zur glücklichen Höhe geleitet wird. Die Aussicht auf die unendliche Aufwärtsentwicklung dient nur dazu, die eigene Zeit auf die jeweilige Höhe der Entwicklung zu heben und den aktiven Kampf für die jenseits des Bestehenden sich aufrichtende Forderung und damit den Durchbruch einer positiven Unendlichkeit als etwas Überflüssiges, wo nicht Schädliches zu verwerfen.

So verdeutlicht der potenzielle Unendlichkeitsbegriff die intellektualistische Stellung der Aufklärung zur Wirklichkeit. Die Philosophie vermag hier keine aktiven Kräfte auszulösen, sie bleibt der Gefangene der bestehenden Mächte, sie ist eine bloß theoretische Haltung, die sich darauf beschränken muß, das Gegebene zu Begriff zu bringen, und nicht den Anspruch erheben wird, durch den Impuls des Denkens die Wirklichkeit in Bewegung zu versetzen. Erst der Einbruch der Kritik bringt in die Aufklärung ein revolutionäres Element hinein. Kritik ist nicht mehr in dem bloßen Rahmen des verstehenden Begreifens möglich. Kritik gipfelt in der Anerkennung einer Verantwortlichkeit, die das Philosophieren dem Wirklichen gegenüber hat. Insoweit jedoch die Philosophie einen solchen Anspruch auf kritische Rechtfertigung des Bestehenden erhebt, greift sie über das ruhige Bestreben der natürlichen Entwicklung hinaus und hilft den Sturz der Aufklärung herbeiführen. Aber darin kann sich das Wesen der Kritik nicht erschöpfen. In ihr liegt zugleich die positive Verpflichtung auf eine Forderung, in der das Denken selber die Geschichte zu dirigieren beansprucht. In dieser Erweiterung und inneren Anspannung des philosophischen Wirkungsbereichs liegt die historische Bedeutung des deutschen Idealismus und insbesondere der Kantischen Ethik.

Kant behält den Terminus des „Verstandes“ für die Erkenntnismittel der endlichen, obzwar ins Unendliche erweiterungsfähigen Erfahrungswirklichkeit bei, behauptet indessen, daß nicht nur dem Verstande gegenüber, sondern als für ihn selbst grundlegend eine eigentümliche Erkenntnissphäre anzuerkennen ist, die primär die Sinnstruktur der sittlichen Welt aufdeckt. Sie aber gründet

ihrem Wesen nach und positiv im Unendlichen. Dieser zweite in „Vernunft" und „Idee" sich formulierende Unendlichkeitsbegriff könnte dem ersten gegenüber als der apodiktische bezeichnet werden; denn für ihn bleibt das Unendliche nicht mehr eine bloße Möglichkeit, sondern es tritt mit der Gewißheit einer notwendigen Forderung, eines unbedingten Sollens an den Anfang. Das immer wiederkehrende Mißverständnis der Kantischen Ethik, das in ihr eine utopische Vorschrift für das endliche Verhalten findet, wurzelt in dem Verkennen des Eigenwesens einer solchen apodiktischen Unendlichkeit. So wenig der Naturprozeß in seinen freilich unbegrenzten Möglichkeiten jemals seine eigene Sphäre überspringen kann und unter dem Zwang eines Sollens sich abzuwandeln vermag, ebensowenig kann umgekehrt das Eigenwesen des Sollens in der sittlichen Weltordnung am endlichen Daseinsprozeß seine Bestätigung zu finden hoffen. Damit, daß ein apodiktisch Unendliches an den Anfang tritt, erschließt sich eine neue Dimension des Sinnes, die als solche auf eine jedenfalls nicht erfahrungsmäßig aufweisbare Dimension des Wirklichen hinweist. Die Vernunft mißt nichts, was Bestand hat. Sie kann nur Kriterium sein für etwas, das nicht ist, sondern wird, welches Werden selbst aber nicht als das bloße In-Bewegung-Geraten des Seienden, sondern als unbedingtes Werden zu verstehen ist, als ein in der Vernunft und Idee erst entspringendes, die Vernunftwirklichkeit wollendes Werden. Dem endlichen Sein und Geschehen, dessen Sinngehalt der Verstand feststellt, tritt das in dem Vernunftwillen erst sich findende Handeln zur Seite, dessen Sinnsphäre nur dem der Idee Kundigen sich erschließt und an die Erkenntnis des apodiktisch Unendlichen gebunden ist.

In dem Augenblick, wo die so bestimmte Vernunft ihrer Selbständigkeit gewiß wird, weiß sie sich zugleich als die Lenkerin des Verstandes, entfaltet sich die Idee als die Bewegerin des Begriffs. Aber diese Lenkung darf nicht bloß als „regulative" verstanden werden. Dann wäre der endliche Angriffspunkt noch immer das Entscheidende. Vielmehr muß die Regel des Unendlichen durchaus für das Endliche „konstitutiv" sein, muß auch der Begriff erst unter der Lenkung der Idee sein eigentliches Wesen entfalten und seine tiefere Rechtfertigung gewinnen. Nicht

vom Endlichen her wird der Ausblick ins Unendliche eröffnet, sondern aus dem Unendlichen erst bestimmt sich das Endliche, aus der Vernunftidee der Verstandesbegriff in seiner nunmehr relativen Geltung. Der Verstandesbegriff ist das bloße Werkzeug in der Hand der vernünftigen Entscheidung. Standpunkte gibt es nur in dem Rhythmus einer Bewegung, die der Einsatz des Vernunftwillens auslöst.

Aber so mächtig auch in dieser Fassung schon die positiven Kräfte des Unendlichen, aller angeblich klassischen Formvollendung zum Trotz, sich Geltung verschaffen, so sieht sich doch schon Kant selbst über diese verschärfte Anerkennung des Unendlichkeitsbegriffs hinausgetrieben. Mit der Befreiung des Vernunftwillens ist zwar eine „revolutionäre" Energie in das müde Bestreben der Aufklärung eingebrochen; ist die „intellektualistische" Haltung der Philosophie einem eigenwüchsigen Willen zu verantwortlichem Handeln gewichen, der sich nicht ohne Zusammenhang mit der politischen Geschichte entfaltet. Aber gerade in dieser unmittelbaren Verknüpfung der Idee mit den politischen Forderungen der Zeit verrät sich aufs deutlichste die Irrealität einer Philosophie, die entscheidend an dem unbedingten Sollensanspruch der Idee orientiert ist. Nirgends rächt sich der Übergriff in eine fremde Sphäre unmittelbarer und folgenschwerer als da, wo die Instanz selbst, die über die Grenzen der Sphären gegeneinander wachen soll, sich eines solchen Übergriffes schuldig macht. Die Idee kann sich nicht ungestraft in die konkreten Spannungen des geschichtlichen Lebens einmischen; und die Philosophie kann kein idealistisches Zeitalter der Politik heraufführen. Das Unendliche muß in seiner unbedingten Überlegenheit zuerst sich selbst preisgeben, wenn es mit den Gewalten der Erde paktieren oder gar sich identifizieren will. Nur eine unheilvolle Selbsttäuschung kann die Philosophie glauben machen, daß der historische Prozeß die Verwirklichung der unbedingten Forderung herbeiführen könnte.

Die Erkenntnis dieses Sachverhalts hat sinngemäß zu dem Versuch geführt, durch eine weitere Vertiefung des Unendlichkeitsbegriffs Erfahrung und Idee miteinander zu versöhnen. Offenbar ist ja das geschichtliche Leben nach seiner positiven, naturüberlegenen Qualität noch

durch etwas anderes als durch seine Unzulänglichkeit vor dem unbedingten Anspruch des sittlichen Sollens gekennzeichnet. Stellt man sich auf den Boden der Geschichte, dann wird auch die Kehrseite dieser im Namen der Idee geübten Kritik nicht verborgen bleiben können. Ein Sinnbegriff, der nicht imstande ist, die Tiefe und den Gehalt des wirklichen Lebens in sich darzustellen, wird selber abstrakt und formal erscheinen. Es erhebt sich die Frage, ob denn die Selbsterfassung des Sinnes in einem Stadium zur Ruhe kommen kann, das als harte Vergewaltigung des Lebens sich darstellt. Der selbsteigene Sinngehalt des Wirklichen kann sich nicht erschlossen haben, wo die Gegenwart restlos einer idealen Zukunft aufgeopfert ist und wo die lebendige Existenz nur in der Schuld einer unendlichen Forderung erblickt wird. Es erhebt sich die weitere Frage, ob das proklamierte Zum-Verstehen-„Zwingen" (Fichte) nicht gleichbedeutend ist mit der Forderung, ein neues metaphysisches Dogma anzuerkennen, das jetzt zwar keinen spekulativ-theoretischen, dafür aber einen nicht weniger anspruchsvollen praktischen Inhalt hat.

Vielleicht sollte man einer Metaphysik der praktischen Vernunft, die nach ihren Prinzipien allem Schlechten den Kampf ansagt, ohne viel Fragen zustimmen. Aber ist ausgemacht, daß aus der Anerkennung von Prinzipien Heil erwachsen wird, die den Menschen auf eine Haltung verpflichten, die nicht die wirkliche Haltung sein kann? Wird nicht in dem Augenblick, wo die Unwirklichkeit jener Voraussetzungen offenbar wird, ein Ausschlag nach der Gegenseite erfolgen, dessen Gefahr größer ist als der erhoffte Gewinn? So konnte es bei dem praktisch-sittlichen Idealismus sein Bewenden nicht haben. Der Versuch mußte gemacht werden, den Sinn in der Mitte des schöpferisch-wirklichen Lebens selbst aufzusuchen. Die Romantik tut diesen Schritt voller Leidenschaft und mit den kühnsten Hoffnungen. Dem potenziell- und apodiktisch-Unendlichen tritt jetzt der Begriff eines wirklich- oder aktuell-Unendlichen gegenüber.

Dies aktuell-Unendliche ist indessen keine eigentümliche Entdeckung der Romantik. Sein Begriff ist nicht nur bei Kant schon vorbereitet, sondern reicht in seinen

Ursprüngen bis zu Platon und Heraklit hinauf. Hier genügt es, an seine Beziehungen zur „Urteilskraft" zu erinnern, die ja selbst das Dritte zu Verstand und Vernunft im Rahmen der Kantischen Philosophie darstellt. Die tiefen Worte, die Kant für die Kennzeichnung der Urteilskraft gefunden hat, weisen darauf, daß sie das verborgen Schöpferische in aller Erkenntnisleistung ist. Erst ihr gelingt es, das Vernunftziel und die Erkenntnismittel des Verstandes zueinander in Beziehung zu setzen. Sie macht dem Streit zwischen dem Möglichen und dem Notwendigen augenblicklich ein Ende: denn das Urteil trifft die wirkliche Entscheidung. Aber sie kann doch keineswegs der Voraussetzungen entraten, die Verstand und Vernunft ihr an die Hand geben, weil ihr Entscheid immer nur ein augenblicklicher und stets neu zu fällender ist; weil das gesprochene und insofern sinn-schaffende Urteil sogleich wieder zum Streitobjekt zwischen dem Verstand und der Vernunft wird; und die Leistung der Urteilskraft besteht gerade darin, die miteinander streitenden Voraussetzungen für die wirkliche Sinnstiftung in einer wiederum höheren Ebene zu versöhnen.

Diese Beziehung zur Wirklichkeit des Menschen scheint der Urteilskraft in der Tat das entscheidende Übergewicht über Verstand und Vernunft zu geben, die ja beide nur dadurch in die Wirklichkeit eintreten können, daß sie als Faktoren in den Urteilsspruch eingehen. Das „Wunder", was sich hier ereignet, besteht also darin, daß das Unendliche mit dem Eintritt in die Wirklichkeit keineswegs dem Endlichen ausgeliefert wird, sondern in ihr *actu* sich erhält. Schelling nennt dies „wirklich dargestellte, *actu*-Unendliche" ein „Unendliches kraft absoluter Position"[5]. Die beiden ersten Begriffe des Unendlichen haben letztlich nur in der gegenseitigen Beziehung aufeinander Bestand. Das *actu*-Unendliche aber ist, wenn nicht die Auflösung, so doch die stete Um- und Neuschöpfung jenes Gegeneinander und daher nicht durch die Fesseln zu binden, die es selber erst schmiedet. Verstand und Vernunft, Begriff und Idee sind gleichsam nur abstrakte Orientierungspunkte, deren das Urteil zwar bedarf, denen es aber erst durch seinen Vollzug Anteil am Wirklichen schenkt. Insofern vollzieht die Urteilskraft die eigentliche „Position" des Sinnes.

Die Urteilskraft setzt den einzigen Sinn dieses einzigen Augenblicks, der als Wirklichkeit gegenwärtig ist. Sie leiht dem Leben keine verständige Regel und kein vernünftiges Gesetz, aber sie gibt es sich selbst erst zu eigen. Auch ist diese Zueignung nicht ein nachträglicher Akt, sondern der augenblicklich im Vollzuge sich herstellende Kontakt des Lebens mit sich selbst. Der Sinn prägt sich hier zu keiner Formel, die heute oder morgen auszukundschaften wäre; und doch ist die Urteilskraft in jedem Augenblick einer ganzen Symphonie des Sinnes auf der Spur, einer Symphonie, die doch das vor der Symphonie des Musikers voraus hat, daß sie nie zu Ende tönt, sondern durch immer neue Dissonanzen und Widersprüche hindurchgeht und daher immer neu des Einsatzes der wirklichen Sinngebung bedarf. Die einzige Voraussetzung, die hier zu machen ist, scheint in der Tat nur in der Anerkennung des symphonischen Charakters der Wirklichkeit zu liegen; in der Anerkennung einer solchen unendlichen, nicht ausschöpfbaren, aber doch im Akt des Lebens sich setzenden, ponierenden Totalität. Die einzige Voraussetzung besteht — in andersartiger Wendung desselben Gedankens — darin, daß jene genialisch-schöpferische Gesetzlichkeit, von der Kant in der Ästhetik handelt, wirklich sich selbst gehört und die Welt des Wirklichen in sich trägt. Diese Voraussetzung in Zweifel zu ziehen oder auch nur zu diskutieren, ist vorerst kein Anlaß. Dem Menschen müßte ja jenseits von Sinn und Leben noch etwas anderes begegnen, wenn er den Glauben an die selbsteigene Totalität seiner Existenz aufgeben sollte.

Die hier gegebene Ausdeutung der Urteilskraft wird sich bei Kant freilich nicht mit dem Buchstaben belegen lassen. Aber zweifellos weist der Rhythmus seiner großen systematischen Werke in die hier erschlossene Richtung. Nur als freie Wechselwirkung von Sinn und Leben scheint der Dogmatismus von Verstandessatzung und Vernunftgebot vermeidbar zu sein. Unter dem Primat der Urteilskraft gibt es keinen Sinn, der als ein so und so bestimmter die endgültige Deutung des Lebens auszusprechen wagen könnte; keine Metaphysik, die das Los der ungewissen und doch eben *actu* so gewissen Menschlichkeit von uns nähme. Der Mensch steht in jedem

Augenblick in der vollen Verantwortung des Wirklichen, nur dessen, wie es scheint, gewiß, daß e i n Sinn das Ganze letztlich durchherrscht. Ob Heilvolles oder Heilloses ihm bevorsteht, ruht verborgen in dem Schoß der Stunde, der er zugehört, und die er sich zu eigen macht. So aber hat auch das Leben in seiner schicksalsvollen Verflechtung des Vergangenen und Zukünftigen mit dem Gegenwärtigen nicht restlos über ihn, den Sinn, Gewalt, sondern das erst ist das eigenste Zeugnis der Wirklichkeit, daß sie beides in einem wirkt: die täglich sich mehrende lebendige Tat und das ewige, doch immer neu gesprochene und zu sprechende Wort. Keines ist dem andern überantwortet; es ist auch kein träges Gleichgewicht zwischen beiden hergestellt, sondern eins greift immer über das andere hinaus und wird so zum Werkzeug der sich fortzeugenden Wirklichkeit. Es entschränkt sich ein unermessener Weg immer neuen Beginnens und neuen Endens, auf dem es keine andere Art der Selbstbehauptung und Selbstverwirklichung gibt als das unverzagte Durchschreiten der zugemessenen Gegenwart und das nicht weniger unverzagte Sichselbersuchen inmitten dieses tätigen und leidenden Durchschritts.

Diese ideale Charakteristik einer im *actu*-Unendlichen und entsprechend in der Urteilskraft gegründeten Philosophie kann in der Geschichte auf keinen vollgültigen Beleg für ihre Richtigkeit verweisen. Der in ihrem Zeichen sich vollziehende reine Ausgleich zwischen Denken und Leben ist weder bei Kant noch bei Goethe voll erreicht; und auch die Romantik hat dem Verlangen nicht widerstehen können, in anschaulicheren Gesichten die ihr zugrundeliegende Indifferenz des Einen und Totalen darzustellen. Indem wir daher nach den näheren Bedingungen fragen, unter denen diese dritte Gestalt der Philosophie in der Romantik Wirklichkeit geworden ist, wird sich vielleich zugleich eine Antwort darauf ergeben, warum jene ideale Form in der Geschichte nicht begegnet. Es ist wahrscheinlich, daß gerade sie die Unbrauchbarkeit auch dieses dritten Lösungsversuches besonders deutlich an den Tag bringt. Vielleicht läßt sich der Bestand der Philosophie vor der Wirklichkeit überhaupt nicht aus ihr selbst rechtfertigen. Vielleicht hat es einen tief in der Sache liegenden Grund, wenn die Spätromantik den

Schwerpunkt von der Philosophie weg und auf die Religion hin verlegt.

Kants „Kritik der Urteilskraft" konnte schon deswegen kein ausgeglichenes Resultat hervorbringen, weil wenigstens formell der Primat der praktischen Vernunft in Geltung blieb. Kant schrieb die „Kritik der Urteilskraft" unter dem subjektiven Zwang, „in der Ordnung unserer Erkenntnisvermögen" auch die Urteilskraft als ein „Mittelglied" „zwischen dem Verstande und der Vernunft" auf etwa ihr einwohnende apriorische Prinzipien zu untersuchen[6], nicht aber unter der objektiven Nötigung, auch der Kunst und der organischen Natur eine Stelle in seinem System anzuweisen. Wäre es Kant wirklich gelungen, jene reine Schwebe zwischen Objektivität und Subjektivität zu erreichen, wie sie in der tiefsten Konsequenz des dritten Weges lag, dann hätte der Primat der praktischen Vernunft und die darin sich bekundende subjektive Gewaltsamkeit gegenüber dem Wirklichen endgültig fallen müssen, dann hätte auch die Kunst oder das, was in solcher erweiternden Betrachtung an ihre Stelle hätte treten müssen: die in der „Poiesis" sich bekundende ursprüngliche Ganzheit des Wirklichen, den objektiven Grund seiner Philosophie abgeben müssen. Hätte das scheinbar nur Vermittelnde sich als die echte Mitte herausgestellt, dann hätte Kant selbst schon jenen Weg gehen müssen, den Fichte, Schelling und Hegel nach ihm einschlugen.

Der ganze Komplex der Dreiheit von Verstand, Vernunft und Urteilskraft, von Natur, Sittenwelt und schöpferischer Wirklichkeit wäre in Bewegung geraten, und die Frage nach der einheitlichen Ableitung dieses Ganzen hätte sich zwingend gestellt. So liegt die nachkantische Entwicklung des deutschen Idealismus weitgehend in den Grundlagen der Kantischen Philosophie vorbedeutet. Die Situation war reif für eine neue Lösung des uralten trinitarischen Rätsels der Philosophie. Es bedarf nur junger Kräfte, um das Gesetz des dialektischen Dreischritts als den Schlüssel zur Wirklichkeit in Besitz zu nehmen. Es gilt, immerfort den Gegensatz von Verstand und Vernunft durch den Einsatz der Urteilskraft zu überwinden. Jede vermeintliche Lösung wird sogleich der Ausgangspunkt einer neuen Verwicklung.

Fichte sieht zuerst nach Reinholds und Maimons Ansätzen die Aufgabe in ihrer ganzen Kühnheit und Größe. Das absolute Ich ist der in sich einige Ursprung der theoretischen und praktischen Philosophie, das doch selber noch ganz praktisch bestimmt bleibt. Schelling nimmt den objektiven Bereich der Urteilskraft erst wahrhaft in Besitz. Natur und Kunst sind das eigentliche Lebenselement des jungen Schelling. Sein dialektisches System entfaltet sich daher zu einem unvergleichlich reicheren Abbild des menschlichen Kosmos. Hegel endlich handhabt in dieser erweiterten Welt die Methode selbst als sein königliches Recht, bis alle dialektischen Möglichkeiten erschöpft sind und der dialektische Prozeß in sich selbst zurückläuft.

Keiner aber beläßt die Dialektik in jener Offenheit, wie sie uns dem tiefsten Sinn dieses dritten Weges allein zu entsprechen schien. Auch Hegel kommt mit seiner Dialektik zu Ende. Die Einheit des Sinnes macht sich zum Herrn über die unabschließbare Fülle des Wirklichen. Darin macht sich das philosophische Vorurteil geltend, das auch in der „Kritik der Urteilskraft" den Eintritt der reinen Schwebe verhinderte. Schelling und die Romantik erschließen vielleicht am freiesten die unter diesem Vorurteil noch offen bleibenden objektiven Möglichkeiten. Sie geben sich am unbefangensten den Gegenständen hin. Sie haben neben Kant als ihren vielleicht noch bestimmenderen Ahnherrn Goethe. Goethe fand nicht wie Schiller von der Ethik her seinen Zugang zu Kant. Er sah in dem Grunde seines eigenen Lebensbewußtseins durch das Studium gerade der „Kritik der Urteilskraft" sich tief gefördert. Die eigene Weise, mit der Goethe Kant ergreift, gehört dem Leben und nicht dem Denken zu, wenn anders die methodische Rücksicht überhaupt das Wagnis einer solchen abstrakten Trennung erlaubt. Denn wenn in Kant das Denken aus so tiefem Grunde wächst, daß es „zwischen den Zeilen" überall das Leben hält, so wächst auch umgekehrt das Leben Goethes aus solch ursprünglicher Ganzheit, daß es durch sich selbst den tiefsten Gehalt des Denkens lebendig werden läßt. Kant trifft von der „Subjektivität" des Denkens auf denselben Koinzidenzpunkt, den Goethe von der „objektiven" Seite unmittelbarsten Lebens immerfort darstellend sich zu berühren sehnt. So

ist beider Stellung zueinander wohl die einer freundlichen Polarität. Und doch ist die Frage, ob der doppelte Weg nicht notwendig ist, um die Problematik dieses Koinzidenzpunktes der Wirklichkeit aufzudecken, der doch eben von beiden Seiten aus allerhöchstens gefordert, nicht aber als erreicht aufgewiesen werden kann.

Es gibt bei Goethe einen Punkt, von dem man im Glauben an die Einheit des Wirklichen wohl sagen kann, daß er in bezug auf Kant der polare Punkt ist. Aber zunächst und ohne das Wagnis jenes Glaubens ist dieser Punkt ein solcher, der Goethe Kant gegenüber in voller Selbständigkeit zeigt. Innerhalb der von Kant ausgehenden idealistischen Entwicklung ist begreiflicherweise die Befugnis der Philosophie, das Problem einer prinzipiellen Durchdringung des Wirklichen aufzulösen, in keinem Augenblick in Frage gestellt[7]. Ganz anders wird aber die Stellung des Dichters gerade im Hinblick auf diese „Befugnis" der Philosophie sein. Für Goethe ist die philosophische Erfassungsmöglichkeit nicht primär, sondern allenfalls sekundär von Bedeutung. Ihm ist das „Wirkliche" wesentlich gegründet und gewiß, auch ohne Rückführung auf den Einheitsgrund der Prinzipien. Für den Dichter ist das Gegebene als ein Ganzes da und die Voraussetzung seines Schaffens. Er lebt und webt in der Totalität. Er denkt gar nicht daran, sie sich zum bloßen Problem seiner Rechtfertigung und Deduktion verkümmern zu lassen. Während der Philosoph auch mit den beweglichsten Begriffen immer nur auf dem Wege zur Totalität ist und sie immer nur als eine abstrakte Einheit des Mannigfaltigen, Einheit des Totalen besitzt, ist der Dichter gerade in dem Element heimisch, das dem Philosophen in seiner vollen Unmittelbarkeit unzugänglich bleibt. Goethe kann daher von gesicherter Basis aus das Beginnen der Philosophie Kants beurteilen und betrachten. Daran ändert auch der etwaige Zweifel des Philosophen an der gesicherten Position des Dichters nichts. Denn dieser Zweifel trifft ihn ja nicht in seiner Eigenschaft als Dichter. Als solcher wird er vielmehr die Philosophie nur als einen Beitrag für das Bild, und zwar immer in Bildung begriffene Bild der Totalität sich einverleiben und aus ihr die Totalität nur reicher zurückgewinnen wollen.

Von hier aus mußte daher Goethe zunächst Kants Kri-

tik der Konstruktion des Wirklichen aus bloßen Begriffen billigen. Kant „mochte freilich bemerkt haben, wie anmaßend und naseweis der Mensch verfährt, wenn er behaglich, mit wenigen Erfahrungen ausgerüstet, sogleich unbesonnen abspricht und voreilig etwas festzusetzen, eine Grille, die ihm durchs Gehirn läuft, den Gegenständen aufzuheften trachtet". Aber notwendig steht solcher Beistimmung das Bekenntnis zu einem Vermögen gegenüber, das dem kritischen Philosophen als äußerst problematisch gelten muß. Goethe will die „anschauende Urteilskraft" nicht nur dem göttlichen Verstande vorbehalten wissen, weil er selber mit seiner Schau und seinem Tun im schaffenden Mittelpunkt des Daseins sich verwurzelt weiß. Es erscheint ihm als das wesentlichste Anliegen des Menschen, „daß wir uns, durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur, zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machten"[8].

Fragen wir nun weiter nach dem, worin sich für Goethe die Teilhabe auch des Intellekts an der anschaulichen Schöpfung bekundet, so sehen wir uns auf den Mittelpunkt seines Forschens und Sinnens gewiesen und damit in den gestaltenden Kern des Objektiven, des Universums versetzt. In dem „Urbildlichen" und „Typischen" erschließt sich dem Sinn das Geheimnis der anschaulichen Totalität. Das Phänomen selbst, in seinem Wesen als Urphänomen durchschaut, ist der echte Schlüssel zur Gesetzlichkeit des Lebendigen. Mit dem „Modell" der „Urpflanze" erfüllt, „kann man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, ... die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben. Dasselbe Gesetz wird sich auf alles übrige Lebendige anwenden lassen"[9]. Goethes Erkenntnis fließt primär aus einer Sinnquelle, die den prinzipiellen Methoden von Verstand, Vernunft und Urteilskraft und der aus deren Einheit und Zusammenhang erwachsenden Dialektik durchaus heterogen ist. Die Anschauung, die für diese Methoden Problem ist, begründet für Goethe gerade die eigentümliche Geltung des Sinnes. Die Schau steht als ein nicht „durch Worte und Hypothesen" zu Bezeugendes dem Verstande gegenüber, und doch ist sie Quelle „höherer Regeln und

Gesetze". In ihr treten ja jene Urphänomene hervor, die, „weil nichts in der Erscheinung über ihnen liegt", „völlig geeignet sind, daß man stufenweise von ihnen herab bis zu dem gemeinsten Falle der täglichen Erfahrung niedersteigen kann"[10].

Daß hier ein wichtiges Element des romantischen Denkens seine Bekräftigung findet, lehrt ein Blick auf die Rolle, die die intellektuale Anschauung in der romantischen Philosophie spielt. Was Kant dem göttlichen Verstande als dem *intellectus archetypus* vorbehalten wissen wollte, scheint der Romantik lebendige Bürgschaft einer absoluten Philosophie zu sein. Goethe selbst hat freilich das Rätsel der intellektualen Anschauung nicht lösen wollen. Er glaubte zwar, daß das Urphänomen für den Philosophen „ein würdiger Stoff zu weiterer Behandlung" sei, aber er wollte als Naturforscher sich keiner intellektualen Ausdeutung oder Durchdringung des Phänomens schuldig machen: „Der Naturforscher lasse die Urphänomene in ihrer ewigen Ruhe und Herrlichkeit dastehen"[10]. Es schien ihm die eigene Sorge des hinzutretenden Philosophen sein zu müssen, wie er mit diesem Sinnelement sich abfinden wollte. Ob die sicher erforderte Inbeziehungsetzung der phänomenalen Totalität zum intellektualen System der Prinzipien in Koinzidenz ausmündet oder in der unüberschreitbaren Distanz bloßer Korrelation bleibt, ist ein Problem, das Goethe der Romantik zur Entscheidung überläßt.

Indem Goethe zugleich der philosophischen Entwicklung seiner Zeit aufnehmend hingegeben und selber doch als Forscher und Dichter in dem Ganzen der geschauten Gestalt heimisch ist, konnte sich jene Dualität des prinzipiellen und phänomenalen Anteils an der Erkenntnis bei ihm in einer Art persönlichen Ausgleichs zeigen. Als Dichter konnte er Verkünder einer Weisheit sein, die vielbedeutend das philosophische Geschehen seiner Zeit begleitet. Gerade in diesem eigentümlichen Wesenszug konnte er aber der Romantik zum Verführer werden. Philosophie und Kunst sind die beiden Pole ihres Schaffens. Beide in einen Brennpunkt zu sammeln war ihr Bestreben. Goethe schien dafür ein verheißender Wegdeuter zu sein. Das aber war ein Irrtum; denn in Goethe kommt gar nicht der Dichter und der Philosoph miteinander zur Deckung.

Goethe ist Dichter; als solcher freilich so tief und wurzelfest in seinem Schaffen, daß er offen wird auch für das „Urphänomen“ der Philosophie. Als ein in seinem Tun Ganzer nähert er sich ihr; nicht aber sucht er wirklich das Unmögliche möglich zu machen: die in der Sache gegebene Polarität von Philosophie und Dichtung für seine Person zugunsten einer Identität aufzuheben. Es ist dagegen ein deutliches Zeichen für die Überspannung des romantischen Absolutheitsverlangens, daß die Romantik trotz tiefster Einblicke in das Walten der Polarität immerfort mit der Hoffnung sich nährt, die Polarität in ihrer Ursprungseinheit zu durchschauen und zu genießen. Statt in dem zugeteilten Element das Ganze darzustellen oder sich doch ihm zu nähern oder endlich unter dem Zwange der Wirklichkeit an einer solchen Aufgabe zu scheitern, will sie die Indifferenz der Gegensätze selbst zur Darstellung bringen. Die Folge konnte nur sein, daß der Philosoph in der Kunst und der Dichter in der Spekulation endete. Goethe dagegen besaß zufolge seiner Verwurzelung im wirklichen Leben das Wissen darum, daß zwischen den Entgegengesetzten ein „Kampf“ zu kämpfen ist, „der durch keinen Frieden und keine Entscheidung geschlossen werden kann“[10]. Die Systole und die Diastole gehören wohl zusammen, aber sie bleiben für sich immer ein jeweils Besonderes.

So ist von Kant und Goethe her das philosophisch-dichterische Doppelspiel der Romantik schon eingeleitet. Zugleich sind Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie damit als zwei bestimmt unterschiedene Grundprobleme überliefert. Dichtung und Natur hängen in der Romantik aufs innigste zusammen. In beiden überwiegt das Objektive und Phänomenale, während in der Transzendentalphilosophie der subjektive und prinzipielle Faktor vorherrscht. Durch alle solche Abgrenzungen hindurch erhält sich aber der Primat des Schöpferischen oder Poietischen unangefochten. In seiner zentralen Herausarbeitung besteht, gerade auch im Hinblick auf die doch nur richtunggebenden Ansätze der Überlieferung, die eigentümliche Leistung der romantischen Philosophie.

Das Schöpferische hatte sich schon als die ins Universelle erweiterte künstlerische Tätigkeit näher bestimmt. Nach dieser Richtung ging ein bestimmender Einfluß von

Schillers Ästhetischen Briefen aus. Schiller liegt der Gedanke allerdings noch fern, das Schöne und die in seiner Hervorbringung sich bezeugende Tätigkeit zur metaphysischen Grundgestalt des Universums zu machen. Aber ihm wird in der Tat die Welt des Ästhetischen zu jener Mittelswelt, deren schöpferischer Anteil allen kulturellen Gebilden erst das Siegel der Humanität aufprägt. Neben Schiller wirkt auf einen Teil der Romantiker in der gleichen Richtung der holländische Platoniker Hemsterhuis, dessen von Novalis gerühmte „Moralisierung des Weltalls“ doch vielmehr magisch-poetische Durchdringung ist und unter dessen Einwirkung daher neben der „heiligen Physik“ auch die „poetische Ethik“ erscheint. Allgemeiner fast noch tritt dazu der Einfluß Shaftesburys, der das schöpferische Wesen der Kunst zu einer Zeit schon verherrlicht, als der Streit um Nachahmung oder Erfindung noch nicht geschlichtet war. „Allein der Mann, der den Namen des Dichters wahrhaftig ... verdient, und der als ein wirklicher Baumeister in seiner Art Menschen und Sitten schildern und einer Handlung ihren wahren Körper, ihre richtigen Verhältnisse geben kann ..., ist in der Tat ein zweiter Schöpfer, ein Prometheus unter einem Jupiter. Gleich dem obersten Werkmeister oder gleich der allgemeinen bildenden Natur schafft er ein Ganzes, wo alles miteinander im Zusammenhang steht“[11]. Zuletzt aber weist diese Wiederverkündung der weltbildenden Kräfte des Dichters auf ihren Quell bei Plotin und Platon zurück, dessen „Gastmahl“ zuerst in der Poesie das Geheimnis der Poiesis aufdeckte.

Zu dieser in der Romantik tief lebendigen Tradition tritt weiter die zuerst bei Leibniz hervortretende Gewißheit von der individuellen Konzentration dieses Schöpferischen. Es ist nicht bloß eine metaphysische Gestalt, sondern bedarf als solche gerade des individuellen Mediums, um sich darzustellen. Die Harmonie der Schöpfung verwirklicht sich nur als Totalität der individuellen Kräfte, als das All der Monaden, die als solche wiederum das Ganze je für sich, aber doch in wechselseitiger Übereinstimmung zur Darstellung bringen[12]. Mag der Sinn der Individualität bei Leibniz noch ein „arithmetisch“-rationales Gepräge tragen und als metaphysische „Position“ weder in der bei sich selbst seienden Innerlichkeit noch

aus der Tiefe der Bildungssehnsucht ergriffen sein, der ihr seit Herder und Goethe eignet, so gab doch erst das monadologische Weltbild auch diesen beiden die Möglichkeit, der Individualität einen metaphysischen Ort anzuweisen.

Leibniz bleibt bei seiner gesamten Haltung zwar der Aufklärung zugeordnet, aber doch ist er innerhalb ihrer Grenzen selber eine Zentralmonas, deren Schaffensgesetz über die Grenzen seiner Zeit hinausreicht. Auf der einen Seite ist er noch unberührt von den Spannungen, die den Intellektualismus in der Wurzel bedrohen und die auch das Schöpferische zu einer solchen Selbständigkeit befreien, daß es aller Befassung in einer von dem Intellekt erdachten Formel sich entschlägt; auf der anderen Seite ist eine von dem innersten Seelengrund getragene Harmonie voraus noch da, auf die das inzwischen auseinandergespannte Leben in der Romantik als zu seiner gemeinsamen, Leben gebenden Wurzel wieder hindrängt. Deshalb konnte Leibniz für eine Philosophie, die im Hindurchgang durch die Gegensätze doch das Ganze wiedergewonnen zu haben glaubte, Formulierungen darbieten, die ihr völlig gemäß zu sein schienen, während sie doch tatsächlich das Ergebnis einer hundertjährigen Geschichte von fast beispielloser Konzentration und revolutionärer Umschichtung zum Ausdruck bringen sollten.

Übrigens ist keine Frage, daß der Leibniz der Romantik ganz wesentlich durch Züge bestimmt ist, die der historische Entwicklungsbegriff Herders ihm gegeben hat. Hier weitet sich das Individuum zum individuellen Organismus, der nicht nur ein prästabiliertes Miteinander einzelner Kraftzentren ist, sondern in dem organische Gefüge und Zusammenhänge selber die Rolle individueller Schaffenszentren übernehmen; in dem zuletzt die Menschheit selber ein sich bildendes Individuum, damit aber zugleich ein schöpferischer Totalorganismus wird. Dieser aber ist dann nicht mehr durch rationale Konstruktion zu begreifen, sondern nur noch im historischen Prozeß zu erfahren. „Die Kette der Bildung allein macht aus diesen Trümmern ein Ganzes, in welchem zwar Menschengestalten verschwinden, aber der Menschengeist unsterblich und fortwirkend lebet“[13]. Wenn Herder sicherlich gerade für die historische Reflexion der Romantik eine

Fülle von Anregungen bietet und der geschichtliche Horizont sich weithin durch ihn erst aufschließt, so wird doch das romantische Problem durch ihn in seiner Grundfassung nicht verändert. Der hoffnungslose Kampf gegen Kant zeigt mit voller Deutlichkeit, daß von Herder eine Erschütterung oder gar Überbietung der kritischen Position nicht zu erwarten war. Sie bleibt die entscheidende philosophische Voraussetzung der Romantik.

Aber vielleicht ändert sich das Bild von Grund auf, wenn die religiöse Verwurzelung des Schöpfungsproblems ins Auge gefaßt wird. Denn die religiöse Frage und die religiöse Verheißung muß wohl notwendig gleichgültig sein gegen die wechselnde Gestalt der geschichtlichen Problemstellung; sie steht so gut an der Grenze des Subjektiven und Objektiven, wie sie an der Grenze von Prinzip und Urphänomen, von Natur und Geist oder von Individuum und All steht. In der Religion handelt es sich um die alles in Frage stellende und daher auch mit ihrer Verheißung schlechthin alles angehende Wirklichkeit. Da die Romantik nun in ihren entscheidenden Persönlichkeiten, nicht nur in Schleiermacher und Novalis, sondern auch in Baader und Schelling einen in den Bereich der Religion fallenden Anspruch erhebt, ist damit zugleich die Frage gestellt, ob jener polare Ausgang von Kant und Goethe nicht an dem entscheidenden Element der Überlieferung vorbeigegangen ist?

Es bedarf, um diese letzte — wie es scheint noch radikalere — Problemgründung voll sich vergegenwärtigen zu können, noch einmal der prinzipiellen Aufrollung des gesamten bisher betrachteten Tatbestandes. Die deutsche Philosophie ist selbst in der Zeit der entschiedensten Aufklärung niemals völlig getrennt von der religiösen Bewegung gewesen. Überall zeigt sich die philosophische Deutung letztlich verankert in der Theologie und damit jedenfalls mittelbar in der religiösen Wirklichkeit. Jene scheinbar eindeutige logische Entwicklung, wie sie vom Verstand zur Vernunft und Urteilskraft und schließlich zur dialektischen Vereinigung aller drei Elemente führte, wird hier offenbar durchbrochen durch einen selbständigen und überlegenen Ursprung des geschichtlichen Lebens.

Der in einer durchsichtigen Verstandeskonstruktion

sich rechtfertigende Optimismus der Aufklärung erhält dadurch, daß Gott es war, der unter den unendlichen Möglichkeiten der Weltgestaltung die beste wählte, und daß hinter den unvollkommenen Darstellungen der irdischen Ordnung die vollkommene des Gottesreichs steht, eine wenigstens dem Anspruch nach überverstandesmäßige Begründung. Allerdings wirkt auch umgekehrt der intellektualistische Geist dieser Philosophie auf die Form zurück, in der das Wesen Gottes sich darstellt. Leibniz bezeichnet Gott als „Quelle der Möglichkeiten wie der Wirklichkeiten", von denen die einen aus seinem „Wesen", die anderen aus seinem „Willen" fließen[14]. Aber da der Wille dem in dem Verstande sich kundgebenden Wesen Gottes untergeordnet ist, so ist auch das Mögliche dem Wirklichen übergeordnet. Das Wirkliche wird wesentlich als Beschränkung der unendlichen Sphäre des Möglichen betrachtet. Und obgleich in dieser Beschränkung sich ein Ausschluß der unendlichen Möglichkeiten zugunsten der besten vollzieht, so kann doch auch das Wissen um das Beste wiederum nur in dem Verstande Gottes gegründet sein. Der Gottesbegriff der Aufklärung führt daher in keiner Weise über die hoffnungslose Lage hinaus, die schon in der prinzipiellen Erörterung beleuchtet ist.

Aber auch der Fortschritt vom Verstandes- zum Vernunftprinzip spiegelt sich in der Formung der Gotteswesenheit wieder, ohne daß dabei eine wirkliche Veränderung der Situation eintritt. Der Kantische Gott erweist sich durch das Postulat einer schließlichen Vollendung der moralischen Ordnung in der Wirklichkeit. Aber dies Moment der Wirklichkeit, das wie bei Leibniz so auch bei Kant in der Charakteristik Gottes eine eigentümliche Rolle spielt, kommt auch hier nicht zu selbständiger Auswirkung. Erliegt es dort der Möglichkeit und damit der Gesetzlichkeit des Verstandes, so bei Kant der Notwendigkeit und damit der Gesetzlichkeit der Vernunft.

Damit ist schon auf ein drittes mögliches Verhältnis des Gottesbegriffs zur Prinzipienreihe vorgedeutet, das eben dies bisher vernachlässigte Moment der Wirklichkeit in den Vordergrund rückt und damit offenbar unvergleichlich größere Aussicht bietet, dem Wesentlichen des Gottesbegriffs gerecht zu werden. Denn wie auf dieser Stufe Denken und Leben wenigstens *idealiter* in wechsel-

seitiger Freiheit einander gegenüberstehen, so möchte auf solcher Basis auch die Wirklichkeit Gottes die ihr gemäße logische Form finden. Die Romantik hat tatsächlich diesen Weg beschritten, aber schon bei einem ersten Überblick zeigt sich, daß die Gefahren einer solchen Verknüpfung eher größer als geringer geworden sind. Denn in dem Augenblick, wo das Denken zugleich mit der Freiheit gegenüber dem Wirklichen seine eigene Freiheit und innere Selbständigkeit erst wahrhaft sich zueignet, wo es daher in sich selbst wenigstens den Schein totaler Lebendigkeit erweckt, steht es auch der Wirklichkeit Gottes als ein vergleichsweise Souveränes gegenüber und wird nun erst recht der Gefahr ausgesetzt sein, in seinen Formen die überwirkliche Wirklichkeit darstellen oder doch abbilden zu wollen. Diese Darstellung wird deshalb um so verführerischer sein, weil sie nicht mit den abstrakten und daher leicht als gewaltsam zu durchschauenden Mitteln des Verstandes oder der Vernunft, sondern in dem konkreten Medium des Logischen vollzogen ist. Ist Gott erst einmal in die philosophische Problematik einbezogen, dann wird aber auch umgekehrt der logisierte Gott seine Übermacht geltend machen und in das Zentrum der Philosophie selbst einrücken. Wenn schon die Ineinssetzung von Philosophie und Kunst für die Romantik gefährliche Folgen zeitigt, dann läßt sich absehen, daß die Lage ungleich verworrener wird, wenn das Göttliche als der eigentliche Gegenstand der Philosophie und Kunst sich geltend machen könnte. Die Krisis, die hinter dieser Verabsolutierung der Philosophie sich verbirgt, muß in dem Augenblick offen hervortreten, wo sich zeigt, daß das Göttliche oder daß Gott nicht mit dem Wirklichen in seiner humanen Bestimmtheit in eins gesetzt werden kann, daß das Wirkliche in diesem Sinne ein *praeterdivinum* oder gar ein *extradivinum* ist[15]. Denn da wird das Doppelte deutlich, daß erstens die Wirklichkeit Gottes in der Darstellung des vermeintlich Absoluten verfehlt ist, und daß zweitens das Prinzip einer solchen absoluten Philosophie auch in sich selbst ein trügerisches und damit unwirkliches ist.

So erfährt das Schöpfungsproblem durch die Verknüpfung mit dem Gottesproblem wohl eine Zuspitzung, die die in ihm selbst angelegte Verwicklung deutlicher ans

Licht treten läßt; aber die Problemstellung selbst wird dadurch in keiner Weise radikalisiert, wie es zuerst den Anschein hatte. Es läßt sich vielmehr gerade das Gegenteil feststellen. In der von Kant und Goethe her sich entfaltenden Problemlage war an sich Raum für die Möglichkeit, daß die schöpferische Überwindung des Gegensatzes von Verstand und Vernunft, von Natur und Sittlichkeit, von Sinn und Leben als eine solche ihrer inne geworden wäre, die immerfort den wirklichen Widersprüchen ausgesetzt ist und an ihnen zu zerbrechen bestimmt wäre. Dieser realistische Einschlag, den eine Philosophie der Schöpfung prinzipiell haben könnte, hört in dem Augenblick auf, wirksam zu sein, wo die schöpferische Überwindung, der ewige Augenblick vom Absoluten gehalten wird und dann dem Widerspruch keine ernstliche Angriffsfläche mehr bietet.

Bei dieser Sachlage wird dann aber schließlich an dem Absoluten selbst der wirkliche und entscheidende Gegensatz sich herausstellen, der die romantische Ideologie in eine tiefere Verantwortung vor dem wirklichen Geschehen und daher auch vor dem wirklichen Anspruch der christlichen Religion hineinzwingt. Zunächst wird die absolute Hilfe, die hier dem schöpferisch geeinten Kosmos zuwächst, mit Begeisterung ergriffen. Der ungeheure Eindruck, den Spinoza auf die Romantik macht, wird von hier aus verständlich. Denn die von ihm vollzogene Identifizierung Gottes mit der Substanz als dem durch sich selbst bestehenden Sein erscheint jetzt als das dogmatische Gegenstück zu der allein wahrhaften Identifizierung Gottes mit dem absoluten Produzieren, das im Hindurchgang durch den dialektischen Prozeß nun weder in der Subjektivität des Ich noch in der Objektivität des Seins, sondern in der Indifferenz des Objektiven und Subjektiven sich darstellt. In dieser Lage konnte dann der Ausdruck sich wieder an Leibniz orientieren: Gott als der *actus purus* bezeichnete in der Tat den diametralen Gegensatz zu Spinoza. Und wiederum konnte auch Herder und das gesamte poetische Lebensgefühl mit seiner Sprache in den neuen Rhythmus des Absoluten einstimmen.

Damit ist die in dem Schöpfungsproblem zuerst vorherrschende aktuelle Unendlichkeit durch die absolute Unendlichkeit abgelöst. Das Gesicht der Romantik ver-

einfacht sich, aber um den Preis seiner volleren Wirklichkeitsbestimmtheit. Es konnte nicht ausbleiben, daß dies Gesicht als ein Traumgesicht sich enthüllte. Die Lösung, die das Kernproblem der romantischen Philosophie erfährt, weist unerbittlich über sie hinaus. Hinter dem unechten Absoluten wird ein „Absolutes“ anderer Art erfahren, dem mit den Mitteln der idealistischen Philosophie und Konstruktion nicht so einfach beizukommen ist, weil es in den konkreten Zusammenhängen einer positiven Religion steht. Alle hier uns angehenden Romantiker haben irgendwie den in der romantischen Lösung angelegten Konflikt mit dieser Wirklichkeit zu spüren bekommen und ihm so oder so Rechnung tragen müssen. Am tiefsten ist Schelling von dieser Sachlage gepackt worden. Wenn er auch in der dialektischen Erschöpfung des Logischen hinter Hegel zurücksteht, so hat er doch die Krisis, die hinter dieser sich als absolut begreifenden Selbsterwirkung des Logischen steht, in einer Innerlichkeit erfahren und zu einer Erkenntnis ausreifen lassen, die Hegel verborgen geblieben ist. So darf Schelling nicht nur im Hinblick auf die hier vorwiegend uns beschäftigende romantische Blütezeit, sondern auch mit Rücksicht auf den Ausgang der Romantik im Mittelpunkt dieser Darstellung stehen.

1. KAPITEL

DIE ANFÄNGE SCHELLINGS

I. JUGEND UND ERSTE SCHRIFTEN

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling wurde am 27. Januar 1775 in dem schwäbischen Städtchen Leonberg, dem Geburtsort seines großen Geistesverwandten Johann Kepler, geboren. Sein Vater war protestantischer Prediger, der auch als Orientalist einen Namen hatte; die Mutter entstammte einer württembergischen Pfarrersfamilie. Dies doppelseitige theologische Erbteil ist in dem Philosophen wirksam geworden. Schon 1777 siedelte der Vater als Prediger und Professor an der Bildungsanstalt für evangelische Theologen in die ehemalige Zisterzienserabtei Bebenhausen über, wo der junge Schelling seinen ersten Lateinunterricht empfing. Nach kurzem Aufenthalt auf der Lateinschule in Nürtingen, dem Geburtsort Hölderlins, beteiligte sich der reifere Knabe bis zum Herbst 1790 an dem Unterricht der 17—18jährigen Seminaristen, die er an Geist und Wissen bald überragte. Mit 15 Jahren bezog er die nahe Universität Tübingen zur Vorbereitung für den theologischen Beruf.

Die Lage Bebenhausens, eine Stunde von Tübingen entfernt, inmitten der weiten Waldungen des Schönbuch, mußte das Naturgefühl des jungen Schelling beleben. Noch heute liegt das kleine Dorf mit dem überragenden Klosterbau, seiner Kapelle und der weiten offenen Halle mit der prächtigen Aussicht in das Tal nach Tübingen zu in stiller Abgeschiedenheit da, von bewaldeten Hängen umsäumt. In seiner kindlichen Darstellung der „Geschichte des Klosters Bebenhausen“ hat Schelling die wilde Schönheit der umliegenden Wälder gepriesen und der seligen Stunden gedacht, die er an den Fenstern der elterlichen Wohnung mit ihrer herrlichen Aussicht über Berg und

Tal in die feurig hinter den Bäumen des Waldes versinkende Sonne genossen hatte[16]. Dabei erhielt er den sorgsamsten Unterricht. Seine ersten erhaltenen Arbeiten bezeugen nicht nur ein gründliches theologisches Wissen, sondern auch reiche Kenntnisse aus Weltgeschichte, Völkerkunde und Philosophie. Latein und Griechisch beherrschte er völlig und versuchte sich in beiden Sprachen sogar als Dichter. Durch die eigene Aufgeschlossenheit und durch die täglichen Eindrücke der Außenwelt war Schelling von der Natur begünstigt. Auch nach der intellektuellen Seite schenkte sich ihm das wachsende Leben als selbstverständliche Entfaltung. Er konnte kaum dazu bestimmt sein, ein Wortführer des ausschließlich sittlichen Idealismus zu werden. Die Natur konnte ihm nicht wohl zum bloßen Widerstand des sittlichen Vernunftwillens, zum Nichtsein gegenüber dem Sein des Denkens herabsinken, sondern er mußte sie in ihrem eigentümlichen Sinn schon früh als ein unvertauschbar Lebendiges sich zueignen.

Die von 1790—1795 dauernde Tübinger Studienzeit setzte die Entwicklung in einem stürmischen Tempo fort. In diesen Jahren reifen die ersten Früchte selbständiger wissenschaftlicher Arbeit; und als der Zwanzigjährige am Ende seines Studiums ist, prägt er sich schon als eine bestimmte Gestalt in der philosophischen Bewegung der Zeit aus. Hinter der Oberfläche seiner im äußeren Bau noch ganz von Fichte bestimmten Schriften zeigen sich dem suchenden Blick bereits die eigentümlichen Züge seiner frühen historischen Bedeutung. Das Tübinger Stift, das den jungen Theologen beherbergte, zählte damals außer ihm noch zwei andere zu seinen Zöglingen, die mit ihm in enger Freundschaft verbunden und zu einer nicht weniger großen Rolle im deutschen Geistesleben bestimmt waren: Hölderlin und Hegel[17]. Beide waren fünf Jahre älter als Schelling, aber beider, zumal Hegels, historisches Wirken setzte erst ein, als der Stern Schellings schon hoch am Horizont stand. So wird schon damals der Jüngere als ein Gleichberechtigter an den gemeinsamen Studien teilgenommen haben.

Die Fackel der französischen Revolution leuchtete auch in ihre Gemeinschaft hinein. Hegel war ein eifriger Leser Rousseaus, und Hölderlin ließ sich ebenfalls von dem

„großen Jean Jacques ein wenig über Menschenrecht belehren"; über der „Hymne an die Menschheit" steht sein Name, von „Bann und Kette" sieht er jede Kraft losbrechen und die „Menschheit eingehen zur Vollendung"[18]. Schelling selbst war des Übersetzens der Marseillaise verdächtig. Es wird berichtet, daß die drei Freunde eines Morgens mit anderen Gesinnungsgenossen an den Neckarwiesen einen Freiheitsbaum umtanzt hätten, und daß Schelling daraufhin einen Zusammenstoß mit dem Herzog gehabt habe. Ist das auch nur eine Episode, so bezeugt sie doch, daß auch durch die Räume des Stifts das Leben der Gegenwart hindurchging.

Für Schelling freilich wurde entscheidender die Anteilnahme dieses Freundeskreises an griechischer Kunst und Kultur. 1790 hatte Hölderlin als sein Magisterprogramm eine „Geschichte der schönen Künste unter den Griechen" verfaßt, in der bis in einzelne Formulierungen hinein der Geist Winkelmanns in der Auffassung der Antike sich bezeugt. Und doch klingt als ein neuer Ton die Sehnsucht hinein, in der Kunst die Gemeinschaft der Nation und des Volkes verwirklicht zu finden. Wenn es Hölderlin „schon beim ersten flüchtigen Blick" auffällt, „welch einen großen Einfluß die Kunst auf den Nationalgeist der Griechen hatte, wie die Gesetzgeber, die Volkslehrer, die Feldherrn, die Priester aus ihren vergötterten Dichtern schöpften, wie sie die unsterblichen Werke ihrer Bildner für Religion und Staat benutzten, wie Empfänglichkeit für das Schöne sogar auf das Wohl des Einzelnen wirkte, wie alles nur durch sie lebte und gedieh"[19], so bekundet sich darin die romantische Gewißheit, daß die Kunst mit ihrem Schaffen im Kern aller bildenden Tätigkeit steht. Auch die Geschichte erschloß sich dem Freundeskreis aus der Innerlichkeit eines gegenwärtigen Verlangens; wie umgekehrt die Anschauung eines in der Vergangenheit wirklich gewesenen Lebens den unter dem Eindruck des Zeitgeschehens erwachenden Freiheitsdrang nur vertiefen und steigern konnte.

Daß die Freunde auch in der Philosophie gemeinsame Studien trieben, ist sicher bezeugt. Es versteht sich von selbst, daß sie alle Platon kannten und liebten. Schelling unterscheidet einmal von aller Philosophie des gemeinen Verstandes die „Platons, Spinozas, Leibnizens" als eine

solche, die allein aus der Anschauung des Absoluten sich nährt[20]. Alle diese traten ihm schon in Tübingen näher. In den Hymnen Hölderlins prägt sich das Antlitz der prästabilierten Harmonie aus; Leibniz „haust" in seinem Kapitolium[21], wie er einst Schillers Begeisterung entzündet hatte. Und Schelling berichtet später, wie er durch Leibniz aus der „tiefsten Betrübnis", in die ihn Logik und Metaphysik des Popularphilosophen Feder versetzt hatten, errettet und zu neuem Mut für die Sache der Philosophie gewonnen worden sei[22]. Vor allem aber war es Spinoza, dessen Bedeutung 1785 durch Friedrich Heinrich Jacobis Buch „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn" neu erschlossen war, der ihnen jetzt bei der gemeinsamen Lektüre dieser Schrift nahetrat. Die hier mitgeteilten Worte Lessings: „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. *Ἓν καὶ πᾶν.* Ich weiß nichts anderes", bilden den Anfang von Hölderlins Auszug aus dem Buch. Dies selbe *Ἓν καὶ πᾶν* steht auf dem Stammbuchblatt, das er Hegel im Frühjahr 1791 zum Abschied widmete. In ihm drückt offenbar die Grundstimmung sich aus, in der die Freunde miteinander philosophierten.

Doch sollen sie neben Platon auch Kant gelesen haben. Über den Gesichtspunkt, der diesem ersten Kantstudium zugrunde lag, wissen wir nichts Bestimmtes; wohl aber hören wir, daß Schelling zu Anfang 1791 beim ersten Studium der „Kritik der reinen Vernunft" Schulzes „Erläuterungen" benutzte, die er noch im Alter als zweckmäßige Einführung empfahl[23]. Das Magisterprogramm für 1792 nennt ihn als Hörer einer Vorlesung des Kantianers Johann Friedrich Flatt[24] über die „Kritik der reinen Vernunft". Im Herbst 1792 reichte er bei seiner Promotion zum Magister der Philosophie zwei Arbeiten über Kant ein, aus deren Fragestellung hervorgeht, wie sehr schon damals das auch für die Wissenschaftslehre Fichtes entscheidende Systemproblem im Mittelpunkt seiner Beschäftigung mit Kant stand[25]. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die flüchtige Bekanntschaft mit Fichte bald darauf genügte, um selbständige Werke verwandter Art auszulösen.

Daß Schelling im übrigen von dem akademischen Be-

trieb der Philosophie keinen großen Nutzen haben konnte, ist kaum verwunderlich. Weder Bök noch Abel, der vor allem in der Psychologie erfahrene Lehrer Schillers, vermochten dem der Aufklärung Entwachsenen tiefere Eindrücke zu vermitteln. Die bedeutendste akademische Persönlichkeit, die ihm auf der Universität begegnete, war vielmehr der Orientalist Schnurrer, unter dessen Einwirkung der Philologe in Schelling zunächst ein Übergewicht über den Philosophen bekam. Im Herbst 1792 promovierte er daher bei Schnurrer mit einer Arbeit aus dem Gebiet des Alten Testaments, die der Lehrer übrigens hinsichtlich der darin befolgten Methode mythologischer Schrifterklärung nicht billigen konnte. In diesem „Kritischen und Philosophischen Versuch zur Erklärung des ältesten Philosophems über den ersten Ursprung der menschlichen Übel"[26] versucht Schelling im Anschluß an eine bestehende Theorie zu zeigen, daß der biblische Bericht als mythische Verkleidung eines ägyptischen Geheimwissens zu deuten sei. Der leitende Begriff der Mythologie als nachträglicher Verhüllung eines zuvor schon Gewußten wird zwar dem Eigenleben des mythischen Bewußtseins in keiner Weise gerecht. Die rationale Zuversicht kommt in der Zielsetzung der Menschengeschichte noch sehr dogmatisch zum Ausdruck. Und doch klingen ganz bestimmte, aus dem tiefsten Seelengrund kommende Töne vernehmlich durch, die erst in einer viel späteren Zeit zu bewußter Ausgestaltung gelangen. Es ist nicht bloß ein zufälliger und äußerlicher Problemzusammenhang, der von dieser Erstlingsschrift zu dem letzten Werk, der „Philosophie der Mythologie", hinüberreicht, sondern in diesem Zusammenhang kommt etwas Elementares in Schellings Wesen zum Ausdruck, der hier sein Tiefstes in die erstarrte Form der Magistersprache gelegentlich und flüchtig hineinspricht. Dies Elementare tritt zunächst zurück, als Schelling sich in den zwingenden Rhythmus einer philosophischen Bewegung eingefügt findet, aber es tritt in dem Maß wieder hervor, wie das Gesetz der dialektischen Weltbeherrschung immer fragwürdiger wird.

Auf Grund einer vergleichenden Betrachtung der orientalischen und griechischen Mythen zeigt sich, daß alle Überlieferungen über das älteste Weltalter ein Stadium einfältiger Glückseligkeit voraussetzen, aus dem der

Mensch durch ein unüberwindliches Verlangen, für sich selbst sein Glück zu suchen, vertrieben wird. Der Mensch, welcher aus dem unumschränkten Gehorsam gegen die Natur heraustritt und vom Baum der Erkenntnis ißt, ist damit hingegeben in die Zwiespältigkeit seines Eigenwesens und der Macht des Bösen unterworfen. Dies Urwissen des Menschengeschlechts spricht auch im biblischen Mythos vom Sündenfall sich aus. Die erste Stufe der Geschichte ist daher gänzlich dem sinnlichen Prinzip unterworfen. Das goldene Zeitalter gibt sich darin kund, daß eine glückliche Unschuld und ein dem Instinkt vertrauendes Nichtwissen sich in die Schranken der Natur eingefriedigt findet. Aber die Spontaneität erwacht, und damit zugleich das Bewußtsein, daß die bloße Sinnbefangenheit ein unwürdiger Zustand ist. Vom sinnlichen scheidet sich der intellektuelle Mensch; und der zwischen beiden anhebende Streit wird der Urquell des moralischen und des physischen Übels. Gutes und Böses lösen einander ab in beständigem Wechsel. Auf der niedersten Stufe dieser erwachenden Selbständigkeit tritt der Intellekt nur in den Dienst der Sinnlichkeit. Er ist nur auf Steigerung der Lust bedacht und gerade dadurch der Urheber ungemessener Zwietracht und Zerrissenheit. In dem Maß aber, wie der Intellekt in dem Sinnlichen selbst die Schönheit gewahrt, den Aberglauben flieht, die Erfahrung zur Wissenschaft läutert und jenseits der natürlichen Zusammengehörigkeit die Möglichkeiten gesellschaftlichen Zusammenlebens eröffnet, breitet eine mittlere Stufe der Geschichte sich aus. Gleichwohl wächst mit der Steigerung der intellektuellen Kräfte das Böse, das erst inmitten der gesellschaftlichen Zusammenhänge seine gefährlichsten Abgründe zeigt. Aber es darf deshalb zu keiner hoffnungslosen Verzweiflung kommen, weil schließlich das mittlere Stadium der Geschichte dem dritten weichen muß, in dem die Philanthropia durchbricht, in dem das intellektuelle Prinzip rein dem Erdkreis gebietet und e i n e Menschheit ihn bewohnt. Sinnvolles Ziel der Geschichte kann nur sein, „daß die höchsten in uns selbst gegründeten Gesetze des Guten und Wahren überall herrschen, daß die Tugend um ihrer selbst willen gepflegt wird, das Gute deshalb geschieht, weil es gut ist, das Wahre deshalb, weil es wahr ist, geliebt, und das Falsche, weil es falsch ist,

verworfen wird; daß die Zeit wieder eingehe in das vormalige goldene Weltalter, aber unter der Lenkung und der Verantwortung der Vernunft"[27].

Aber so sehr dieser Ausklang und diese Harmonisierung der Geschichte in einem Zustand „sakrosankter Humanität" auf den Glauben der Aufklärung zurückweist und verrät, daß der Widerspruch des zweiten Stadiums nicht in seiner vollen Schärfe erfahren ist, so sicher liegt doch die Schelling eigentümliche Seite der Darstellung — die zugleich den Keim des dialektischen Dreischritts von der einförmigen Einheit durch den Widerspruch zur erfüllten Einheit durchschimmern läßt — in dem Ernst, der das Böse nicht verschleiern will. Das Böse ist nicht bloß etwas, was den Glanz der Kultur verdunkelt, sondern es ist heimisch in der Mitte des menschlichen Wesens. Stärker als die Sehnsucht nach dem goldenen Zeitalter ist bei Schelling der Realismus, der in der wirklichen Welt sich behaupten will. Ihr Antlitz hatte Rousseau nicht weniger deutlich gezeichnet als einst Platon; aber trotz der ungeheuren Mühen dieses Lebens wird der Mensch die Gelüste nach den seligen Bäumen Edens bezwingen und den harten Weg der Arbeit zu Ende gehen müssen[28].

Im Zusammenhang mit der Promotionsschrift erschien im folgenden Jahr 1793 ein Aufsatz „Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt". Wenn Hegel in einem Briefe von Weihnachten 1794[29] Schelling auf seinem alten Wege anzutreffen meint, „wichtige theologische Begriffe aufzuklären und nach und nach den alten Sauerteig auf die Seite zu schaffen", so ist damit doch nur die eine Seite der Arbeit betroffen. Die zu Schellings Zeit herrschende Tübinger Theologie war der letzte Hort der Orthodoxie und des Supranaturalismus, und Schelling ging gewiß darauf aus, den „Begriff des Mythus als einen ganz allgemein, für alle älteste Geschichte, heilige wie profane, gültigen"[30] aufzustellen. Aber darin erschöpfen sich Schellings Absichten nicht. Er hat später einmal den methodischen Geist einer Philosophie der Mythologie dahin bezeichnet, daß das „Ausgehen von Mythologie" als einer „großen, allgemeinen und für jeden offenliegenden Erscheinung" von dem „falsch-philosophischen Schwulst" zu befreien geeignet sei und den Menschen „unmittelbar vor die höchsten Gegenstände" stelle[31]. Auch der Jüngling

sieht den Mythos und seine Welt in vollem Gegensatz zu den „Versündigungen der Buchstabenmenschen"; er sieht in ihm den reinen Ausdruck jener ersten, noch ganz unter den „Bedingungen der Sinnlichkeit" stehenden Geschichtsepoche. Im Gegensatz zu den künstlichen und willkürlichen Trennungen der Gegenwart ergreift er im Mythos den ursprünglich einigen Ausdruck des naturnahen Volksganzen[32].

Noch vermag diese nachhaltig durch Herder beeinflußte Ansicht nicht rein gegen die zeitbeherrschenden Vorstellungen der Aufklärung sich durchzusetzen. Schelling wie Hölderlin sehen hinter dem Mythos noch die rationale Absicht. Der sinnliche Mythos ist das künstliche Gewand, das der Dichter dem „abstrakten Begriff" notwendig leihen muß. Aber zugleich wird doch das sinnliche Element und das in ihm lebendige Totalgefühl mit Sympathie ergriffen. Herders „Volksgeist" gibt einem Lebensbewußtsein die Sprache, das später dem Anspruch des Ich, das Wirkliche zu ermessen, sich widersetzen wird. Hölderlin erkennt bei aller Einsicht in die Notwendigkeit allgemeiner Prinzipien doch die Gefahr, daß durch das System nicht selten „die Möglichkeit der Wirklichkeit untergeschoben" wird, und daß ein hoffnungsloser „Sektengeist" die zugrunde liegende Lebenseinheit völlig zerschlägt[33]. Mit ihm sieht auch Schelling in der Einbildungskraft das „wirksamste Seelenvermögen" eines „in der Kindheit" lebenden Volkes. Sie ist das Werkzeug der mythischen Philosophie, die nicht über die Ganzheit des Daseins und des Lebens als „Gesetzgeber" sich erhebt, sondern dieser Gesamtwirklichkeit sich einzufügen trachtet. „Der Mensch sucht, damit er unter den tausendfältigen Erscheinungen der Welt sich nicht selbst verliere, diese so viel als möglich sich zuzueignen . . . Nur durch Bilder seines Lebens, seiner Sitten, seiner Handlungsweise knüpft er die Erscheinungen an sich an, die ganze Natur ist für ihn Ein Bild, durch das sie seinem eigenen Ich gleichsam assimiliert wird"[34]. Wo aber das erwachende Selbst, wie in dem Mythos vom Sündenfall, sich plötzlich von diesem Ganzen gelöst und ihm gegenüber findet, da wächst dem mythischen Sinn diese Erkenntnis nur unter dem transzendenten Eingriff der Vertreibung aus dem Paradiese zu. Ist mit dem sich als einsam erkennenden Men-

schen das Rätsel der Wirklichkeit nicht mehr mit Bild und Gleichnis zu lösen, wird der Mythos eher zu einer transzendenten Macht als zu immanenten Erklärungen seine Zuflucht nehmen. Denn hier macht gerade die Unbegreiflichkeit „allen weiteren Nachforschungen ein Ende", indes auf der anderen Seite die Einbildungskraft neue Nahrung erhält und die ganze Welt mit göttlichen Kräften belebt. So umschließt der Mythos auch in seiner transzendenten Steigerung das gesamte Leben des Menschen. Ein jeder ist das, „was er durch die Tradition, durch Sagen von den Taten, vom Glauben und von der Lehre der Väter werden konnte"[35]. Schelling sieht in der mythischen Welt nicht so sehr das vorwissenschaftliche Stadium in seiner Unreife und Unbildung, als vielmehr das in sich vollkommene und sogar beneidenswerte Anfangsstadium einer Entwicklung, die dann freilich notwendig aus der Sinnbeschlossenheit heraustreten und die Überwindung der dunklen Rätsel durch die Vernunft leisten mußte. Der Anteil, den die versunkene Welt des Mythos an dem Innenleben des Philosophen hat, wird spürbar; schon in diesen ersten Versuchen der Weltdeutung wird die konkrete Totalität des Sinnlichen als etwas Unvergleichbares und Unerschöpfliches erfahren. Das Feuer, der Reichtum, das Leben der mythischen Sinngebung hebt sich ab von der „kälteren, beharrlicheren, eindringlicheren" Untersuchung des schreibenden Philosophen. Aber freilich liegt die Aufgabe in der Befreiung der Vernunft. Der Weg geht von der unbewußten Ganzheit des Sinnlichen zur bewußten Spiegelung des Ganzen im Begriff.

Aber noch ist der Bann nicht gebrochen. Der Philosoph in Schelling hat seinen Einsatzpunkt noch nicht gefunden. Das Jahr 1793 ist vorwiegend der theologischen Arbeit gewidmet. Die Paulinischen Briefe und die Evangelien waren der Gegenstand seiner exegetischen und literar-kritischen Bemühungen. Aus einer von diesen Arbeiten übrig gebliebenen Vorrede[36] ergibt sich, daß Schelling sich die „Krisis" nicht verhehlt hat, die durch den „unermeßlichen Vorrat historischer Kenntnisse" und den Aufschwung der Philosophie über die Theologie verhängt ist. Aber auch hier wehrt sich Schelling gegen die Übergriffe der theologisierenden Aufklärer und Kantianer. Die historische Untersuchung darf nicht durch ein pseudophilo-

sophisches Raisonnement über die biblischen Berichte ersetzt werden. In der Besorgnis, „daß künftig die Theologie nur Hülle irgendeines philosophischen Systems werden und als Philosophie zwar wahr, aber eine nichts weniger als getreue Darstellung historischer Tatsachen sein würde“, und in der Warnung vor den „Schafskleidern der Philosophie“ zeigt sich vielleicht die Nachwirkung des Tübinger Antirationalisten Storr. Nicht weniger scharf als der Übergriff der Philosophie wird übrigens die einseitig grammatikalische Behandlung der heiligen Schriften verurteilt. Die bloße Wortforschung reicht so wenig zu wirklich historischer Untersuchung hin, daß ein Sichbescheiden bei ihr gerade der willkürlichsten philosophisch-psychologischen Erklärung den Weg ebnet. Das ganz moderne Programm, das Schelling entwirft, fordert vielmehr zur Aufsuchung von Parallelen auf, „die sich auf die Vorstellungen jener Schriften selbst, oder auch auf den Geist und die Darstellungsart derselben überhaupt“ beziehen. Der „Gehalt“ der Vorstellungen in der „Seele ihrer Vorfahren“ ist nicht weniger wichtig als die Aufsuchung von Belegen „aus der Geschichte der Zeit, aus der die Urkunde herstammt...“ Ein erhaltenes Fragment aus einem „Kommentar über die früheste Geschichte Jesu“ zeigt, daß Schelling dabei eine Fortsetzung seiner Bemühungen um die vergleichende und psychologische Mythenbetrachtung im Sinn hatte.

Anfang 1794 tritt das theologische Interesse zurück[37]. Die erst 1795 erschienene textkritische Arbeit über Markion ist eine Nachfrucht früherer Studien[38]. Inzwischen hatten Hegel und Hölderlin im Herbst 1793 Tübingen verlassen. Da auch die Eltern aus dem nahen Bebenhausen nach Schorndorf im östlichen Württemberg übergesiedelt waren, lebte Schelling das „einsame Leben eines Gelehrten“[39]. In dieser arbeitsreichen Stille des Studierens ist ihm eines Tages der weithin antiquarische Charakter seiner Bemühungen aufgegangen, zugleich mit dem heißen Verlangen, an der geistigen Entscheidung der Zeit teilzuhaben. „Wer mag sich im Staube des Altertums begraben, wenn ihn der Gang seiner Zeit alle Augenblicke wieder auf- und mit sich fortreißt“[37]. So brach der Philosoph in ihm durch, und schon das Jahr 1794 zeitigt als erste

Frucht die im Herbst erschienene Schrift „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“[40].

In ihrer äußeren Form ist die kleine Abhandlung ganz durch Fichtes Schrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ bestimmt[41]. Aber das Problem beschäftigt Schelling zum mindesten seit den beiden philosophischen Arbeiten von 1792. Auch jetzt ist es ihm um die Voraussetzungen einer Philosophie „ohne Beinamen“ zu tun. Die eigenen Ansätze Schellings werden daher gerade in dem zu suchen sein, was nicht durch Fichte seine letzte Form erhalten hat: in den historischen Reflexionen, nicht aber in der — auch an sich hilflosen — systematischen Problemfassung.

Bereits beim Studium der „Kritik der reinen Vernunft“ erschien Schelling „von Anfang an nichts dunkler und schwieriger . . . als der Versuch, eine Form aller Philosophie zu begründen, ohne daß doch irgendwo ein Prinzip aufgestellt war, durch welches nicht nur die allen einzelnen Formen zugrunde liegende Urform selbst, sondern auch der notwendige Zusammenhang derselben mit den einzelnen von ihr abhängigen Formen begründet worden wäre“[42]. Diese zweiseitige Formulierung dessen, was er bei Kant vermißte, ist auch dann charakteristisch, wenn sie sich bei Fichte belegen läßt[43]. Denn für Fichte hängt die Entscheidung über den Begriff der Wissenschaftslehre einzig und allein an der Ergreifung des obersten Grundsatzes. Und die Ergreifung dieses Grundsatzes, die allerdings in ihrer Darstellung der strengsten Folgerichtigkeit genügen muß und sich darüber zu rechtfertigen hat, daß der Grundsatz die systematische Form aller Wissenschaften in sich selbst „hat“, ist nicht das Werk einer scharfsinnigen systematischen Überlegung, sondern die Realisierung der „Freiheit des Geistes“. Die Wissenschaftslehre ist nicht etwas, „das unabhängig von uns, und ohne unser Zutun existierte, sondern vielmehr etwas, das erst durch die Freiheit unseres Geistes hervorgebracht werden soll“. Der oberste Grundsatz entscheidet über den Primat der praktischen Vernunft bei Fichte. Er soll die „Tathandlung“ ausdrücken, die nicht „Tatsache“, sondern „Grundlage“ alles Bewußtseins ist. Diese der Fichteschen Abhandlung zugrundeliegende Verpflichtung auf die Freiheit gibt ihr zugleich das gedrungene Pathos einer fast

unwiderstehlichen Logik. Die Festigkeit des Grundes entscheidet über die systematische Form. Diese aber ist nicht das „Wesen der Wissenschaft, sondern eine zufällige Eigenschaft derselben". Das Gebäude der Wissenschaft ist fest, „insofern alle Teile desselben auf einem festen Grunde ruhen"[44].

Schelling dagegen sieht sich zweifellos nicht durch einen solchen praktischen Zwang vor die Notwendigkeit seiner Untersuchung gestellt. Er hat nicht die kritische Erschütterung und die in ihr gründende praktisch-systematische Aufgabe der Kantischen Philosophie als ein Ganzes erfahren, sondern als ein über die Kantische Philosophie Reflektierender die systematische Zufälligkeit ihrer Formung bemerkt. Schelling hat sich später einmal scharf über das „Philosophieren über Philosophie" geäußert[45]. In dieser Jugendschrift liefert er dafür, daß nichts leichter, aber auch nichts unfruchtbarer ist, als ein System zu systematisieren, den schlagenden Beweis. Der systematische Ertrag der Schrift enthält nichts, das Fichte selbst nicht besser und entschiedener gesagt hätte. Ihre Eigenart erschöpft sich in dem Gebrauch des seiner wahren Bedeutung nach nicht erschlossenen Grundsatzes zu einem Systemprogramm, dessen Elemente bei Kant zu suchen sind, und dessen Konsequenzen für die großen Systeme der neueren Philosophie abgeschätzt werden.

Das Entscheidende des Grundsatzes, der als „schlechthin absoluter" Problem der „Urwissenschaft" ist, liegt darin, daß er unbedingt ist nach Form und Gehalt. Sein Inhalt muß „Bedingung alles andern Inhalts" und seine Form „Bedingung aller Form" sein, wenn die „Eine Philosophie" durch ihn begründet werden soll, die der bisherigen Verwirrung ein Ende macht. Nur der Satz „Ich ist Ich" kann diesen Erfordernissen eines solchen Grundsatzes genügen. Ein unbedingter Inhalt kann nicht durch etwas Anderes gesetzt sein; ein ursprünglich durch sich selbst Gesetztes ist aber nur das Ich. Damit ist auch schon die „Form des absoluten Gesetztseins" gegeben, die nur in der Identität des Setzenden und Gesetzten, d. h. eben in dem „Ich ist Ich" gefunden werden kann.

Schelling sucht sich die Geschichte der neueren Philosophie als fortschreitende Hinwendung zu diesem Grundsatz zu deuten. Schon Descartes setzt mit seinem *cogito*

ergo sum die „Urform aller Philosophie“ ins Ich. Aber er führt den damit gegebenen Ansatz nicht weiter durch. Spinoza setzt das Prinzip aus dem Ich heraus in den „Inbegriff aller Möglichkeit“. Leibniz holt es aus dem Gegenstand wieder in das Wissen zurück und kennzeichnet es eindeutig als ein Unbedingtes. Aber Form und Gehalt treten in dem Satz des Widerspruchs und des Grundes in verhängnisvoller Weise auseinander. Dadurch, daß Kant die „analytische und synthetische Form“ in ihrer Zusammengehörigkeit aufweist, hat er „dem schwebenden Umriß, den Leibniz von der Form aller Philosophie aufgestellt hatte, Haltung und Festigkeit verschafft“. Aber auch Kant hat weder den Rückgang auf das oberste Prinzip noch die Frage nach dem „Zusammenhang dieser Form mit den einzelnen Formen des Denkens“ als die entscheidende Aufgabe erkannt. Unter Verweis auf einzelne Stellen der Kategorienlehre und auf den berühmten Paragraphen 11 der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ als auf „einzelne Strahlen, die dieser bewunderungswürdige Geist auf ein Ganzes der Wissenschaften“ hingeworfen hat, nimmt Schelling es als seine besondere Aufgabe in Anspruch, Kant erst wahrhaft zu sich selbst zu bringen[46].

Nichts zeigt deutlicher als dieser historische Aufriß, wie wenig Schelling noch aus dem Bann des alten Dogmatismus sich hat freimachen können. Der rationalistische Systembegriff beschäftigt ihn völlig. Er möchte die auseinanderfallenden Elemente der Kantischen Philosophie in systematischen Zusammenhang bringen, aber er übersieht ganz die kritische Zersetzung, die dieser Systembegriff gerade durch Kant erfahren hat. Es ist etwas ganz anderes, wenn Fichte in der praktischen Philosophie Kants den offen gebliebenen Hinweis auf ein gänzlich verwandeltes System entdeckt, als wenn Schelling die theoretischen Kategorien zum System ergänzen möchte. Das Ich Fichtes vertritt daher etwas dem Schellingschen Ich zunächst gar nicht Vergleichbares. Dort wird das Ding an sich, das durch die Kritik in die praktische Philosophie verwiesen ist, zum absoluten Fundament einer neuen Philosophie, die als Wissenschaftslehre doch genuin ethischer Idealismus bleibt. Schelling hingegen sieht seine Reflexionen über die Kantische Philosophie, die er aus dem Gesichtskreis des Leibnizianers schon 1792 begonnen

hatte, durch seine Bekanntschaft mit Fichte plötzlich auf eine tragbare systematische Grundlage gestellt, ohne daß er etwas von der Erschütterung ahnt, die der von ihm vorausgesetzte Systembegriff längst erfahren hat[47]. Während daher Fichte bei seiner intensiven Bemühung um die Aufhellung des Begriffs der Philosophie die „absolute Totalität" der Wissenschaftslehre mit einigem Grund enthusiastisch verkündet — nicht ohne übrigens zugleich den unendlichen Wirkungskreis der Einzelwissenschaften ausdrücklich anzuerkennen —, ist es voreiliger Jubel, wenn Schelling seine in der Tat „notwendig trocken und wenig versprechend" anmutende Untersuchung mit der „Aussicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens" beschließt[48].

Es ist zwar vorauszusehen, daß Schelling sich dem wirklichen Grundproblem der Wissenschaftslehre auf die Dauer nicht wird entziehen können, aber es ist schon jetzt zu befürchten, daß sein in die Systemtotalität hindrängender Geist zunächst auch hier mehr äußerlich annehmen als wirklich hindurchgehen wird. Zu deutlich zeigt sich das grundverschiedene Pathos beider Denker schon hier. Wo Fichte mit zusammengefaßter Energie in der Tathandlung des sich selbst setzenden Ichs den Ursprung der systematischen Philosophie aufdeckt und immer von neuem folgerichtiger aufzudecken sich müht, da sehnt sich der Geist Schellings sogleich danach, den in Besitz genommenen Ursprung in die Fülle des kraft seiner Wirklichen zu entfalten. Und es ist nicht schwer zu prophezeien, daß der Weg, der zunächst in die Breite des Wirklichen sich verliert, wenn überhaupt, dann jedenfalls erst spät und in der Ferne sein Ziel finden kann.

II. VOM ICH ALS PRINZIP DER PHILOSOPHIE

Das letzte Tübinger Jahr gehört neben den Vorbereitungen zum theologischen Examen ganz der Philosophie. Während das äußere Band mit Hölderlin fast abgerissen ist, zeigt der Briefwechsel mit Hegel, daß die inzwischen erschienene Wissenschaftslehre den Glauben an Fichte in ihm entschieden hat. Indes die Kantianer allerorts darauf bedacht sind, mit Hilfe der Postulate der praktischen Philosophie die gefährlichen Konsequenzen der Kritik

unschädlich zu machen und die philosophische „Mittelstraße“ wieder freizulegen, ist Fichte dabei, sie wieder „schwindeln“ zu machen. Kant bedeutet ihm jetzt nur erst die „Morgenröte“, die die „Sumpfnebel“ noch zurückläßt, auf die aber die Sonne folgen muß, in deren Glanz die „höchsten Berge“ jetzt daliegen. Aber zugleich mit diesem Bekenntnis zu Fichte gesteht er, „Ich bin indessen Spinozist geworden!“[49] „Spinoza war die Welt Alles, mir ist es das Ich.“

Es ist das Programm der Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“[50], das diese Worte mit einem Kernsatz verkünden. Schelling geht hier von der Voraussetzung aus, daß das Wissen nur Realität haben kann, wenn es in einem Letzten gründet, in dem Denken und Sein zusammenfallen. Es zeigt sich, daß ein solches Unbedingtes weder in dem Bereich des Objektiven noch im Subjektiven, insofern es dem Objektiven entgegengesetzt ist, sich aufweisen läßt, sondern nur in etwas, „das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann“ und mithin „absolutes Ich“ ist. Unter diesem Gesichtspunkt werden die drei Systeme des vollendeten Dogmatismus: objektives Prinzip des unvollendeten Dogmatismus und Kritizismus: objektiv-subjektives Prinzip, und des im absoluten Ich sich vollendenden echten Kritizismus als mögliche Lösungen der Prinzipienfrage konstruiert. Nachdem sodann als „Urform“ des Ich die „reine Identität“ des „Ich bin Ich“ und die „Form seines Gesetztseins“ als Freiheit intellektueller Anschauung deduziert ist, werden die „untergeordneten Formen“ nach Maßgabe der im einzelnen abgewandelten Kategorientafel Kants bestimmt. Abschließend wird dann gezeigt, daß damit nicht nur alle Realität in das Ich gesetzt ist, sodann auch die „Formen aller Setzbarkeit“ durch das Ich verbürgt sind. Er nimmt dabei sowohl in dem materialen wie in dem formalen Teil seiner Ableitung theoretische und praktische Philosophie als ein einiges Ganzes und rollt dies ganze System von der Grundentscheidung her auf.

Schelling ist jetzt bereits über die formalen Reflexionen der vorigen Schrift hinausgewachsen. Er weiß, daß „das A und O aller Philosophie Freiheit ist“, daß die Entscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich zugunsten des

Ich fallen muß, aber zugleich hält er an dem absoluten Systemprinzip fest, das theoretische und praktische Philosophie als seine bloßen „Einschränkungen“ begreift. Es entsteht daher die Frage, ob dies Doppelte miteinander verträglich ist, ob man eine „Ethik à la Spinoza“ schreiben kann und ihr Prinzip als „durch Freiheit gesetzt“ ansehen darf. Schelling hat bei der zweiten Herausgabe der Schrift in ihr den „Idealismus in seiner frischesten Erscheinung“ finden wollen. „Wenigstens ist das Ich noch überall als absolutes oder als Identität des Subjektiven und Objektiven schlechthin, nicht als subjektives genommen“[51]. Aber gerade, wenn das richtig ist, wird die Frage um so brennender, mit welchem Recht und mit welchem Erfolg Schelling sich dann als Fichteschüler ansehen durfte. Steht das Absolute als ein Übertheoretisches und Überpraktisches voran, befaßt das absolute Ich „eine absolute Sphäre des absoluten Seins“, inwieweit hat man sich dann überhaupt von Spinoza entfernt, inwieweit kommt dann den besonderen und eingeschränkten Sphären überhaupt ein selbständiges Interesse zu? Und wenn man schon durch ein metaphysisches Dogma unter dem Absoluten die theoretische und die praktische Welt entfaltet sein läßt, was für ein Ausweg bleibt dann neben der Mystik Spinozas, die dem Menschen allein die stille Entschränkung aus der Bedingtheit der endlichen Sphären als Erlösung zu Gott zu verheißen vermag? In der Tat weist ein noch vor der Veröffentlichung der Schrift vom Ich geschriebener Brief an Hegel Wege, die denen Spinozas verzweifelt ähnlich sehen. Es entspricht zwar Fichte, wenn die praktische Philosophie als die fortschreitende Überwindung der theoretischen Endlichkeit betrachtet wird; aber muß nicht aller praktische Eifer umsonst sein, wenn das absolute Ich als ein unberührter Gott über der theoretischen und praktischen Welt thront? Fichte hätte nicht sagen können, daß „Zerstörung der Endlichkeit“ in die übersinnliche Welt führt, und daß „Gott nichts als das absolute Ich ist, . . . insofern es alles theoretisch zernichtet hat“. Der Systematiker des Absoluten, d. h. aber der Metaphysiker alten Schlages, der Spinozist, ist durch die Wissenschaftslehre um alle kritische Besinnung gebracht. Er verkündet die alte pantheistische Mystik: „Mithin gibt es keinen persönlichen Gott, und unser höchstes Bestreben

ist die Zerstörung unserer Persönlichkeit, Übergang in die absolute Sphäre des Seins ..."[49].

Von hier aus erscheint daher die Frage berechtigt, ob die Schrift vom Ich wirklich ein „G e g e n s t ü c k zu Spinozas Ethik" ist oder eine Nachblüte am alten pantheistischen Stamm, die durch die neue transzendentale Spekulation hervorgelockt ist. Fichte hat in der Wissenschaftslehre schon darauf hingewiesen, „daß man, wenn man das Ich bin überschreitet, notwendig auf den Spinozismus kommen muß", und daß das kritische und das Spinozistische die beiden einzigen „völlig konsequenten" Systeme sind[52]. Diese Äußerung könnte man als Motto über Schellings Schrift setzen. Spinoza steht überall im Hintergrund, im Gegensatz zu ihm und im Hinblick auf ihn gewinnen alle Aufstellungen Schellings über das absolute Ich erst Leben und Bedeutung. Schon in der Vorrede erscheint er als der große Antipode gegen die „Koalitionssysteme unserer gebildeten Welt", die „nur immer zwischen Erde und Himmel schweben" und nichts verlieren, weil sie nichts wagen. Von ihm, dem „nicht schon längst" Widerlegten, soll man lernen, daß die Philosophie aufs Ganze gehen muß, daß man entweder „die ganze Wahrheit in ihrer ganzen Größe" oder gar keine Wahrheit wollen muß[53]. Sein System ist zwar Dogmatismus, weil es dem Nicht-Ich Realität zueignet; aber dies Nicht-Ich ist nicht das landläufige Objekt der Empiriker und Rationalisten, dem ein Subjekt immerfort gegenübersteht, sondern es ist das absolute Objekt und insofern das gleichsam zum Ich erhobene Nicht-Ich. Sein Nicht-Ich ist nicht in der sinnlichen Anschauung oder im Begriff zu fassen, weil es nicht etwas Bedingtes und daher für das Wissen Bestehendes, sondern das Unbedingbare, allem Bedingbaren Zugrundeliegende ist. Daß es als solches nicht Objekt sein kann, ist allerdings Schellings Kerneinwand gegen Spinoza, aber dieser Einwand wiegt leicht gegen das, was Spinoza in der Ergreifung des Absoluten vor der Masse der Schulphilosophen voraus hat. Es ist „der höchste Punkt seines Systems", daß er sich zur intellektualen Anschauung des Absoluten erhebt und damit das sich selbst und die Finsternis erhellende Licht der Wahrheit offenbart[54]. Spinozas Substanz ist ein „Urbegriff", der nicht von den Erscheinungen abstrahiert, sondern allem Entstehenden und Vergehenden als „etwas

durch sich selbst Bestehendes“ zugrunde liegt. Und die in ihr anhebende Kausalität ist nicht Weisheit und Wille, sondern „absolute Macht“ und als solche mit ihrem „Wesen“ eins[55]. Hier ist die große Aufgabe der Philosophie gelöst; hier gibt es einen „letzten Punkt der Realität, an dem alles hängt“ und durch den der Kosmos besteht[56].

Aber insofern das Unbedingte hier als „Ding“ angeschaut wird, hat Spinoza in der Tat sein erhabenes Spiel verloren. Seit Kant und Fichte ist das Ich das *Ἓν καὶ πᾶν* der Philosophie. Spinoza ist nur dadurch widerlegbar, „daß Gott als mit dem absoluten Ich identisch vorgestellt wird“[57]. Jedes Objekt verfällt dem Bereich des Bedingten; ein Unbedingtes gibt es nur da, wo Denken und Sein zusammenfallen. Dieser Forderung genügt aber nur das „Ich bin, weil ich bin!“; denn dies ist „gar nicht denkbar, als insofern es sich selbst denkt, d. h. insofern es ist“. Es scheint, daß Schelling aus Kant mit Fichte dieselben Konsequenzen zieht: Kant hat zwar gezeigt, daß das Subjekt die nicht auszuschaltende Bedingung aller objektiven Erkenntnis ist und für ein „Ding an sich“ daher kein Raum mehr übrig bleibt; und er hat ferner das Ich an sich als die unerläßliche Voraussetzung für die Gültigkeit der sittlichen Forderung aufgewiesen; aber er hat das entscheidende systematische Problem nicht bezeichnet. Theoretische und praktische Philosophie sind „schlechterdings durch kein gemeinschaftliches Prinzip verbunden“, die praktische Philosophie scheint vielmehr nur ein „Nebengebäude“ zu sein, das „noch dazu beständigen Angriffen vom Hauptgebäude aus bloßgestellt ist“. An dieser Stelle muß Kant daher verbessert werden. Was die Wissenschaftslehre bereits angemerkt hatte, „daß Kant seinem kritischen Verfahren, nur stillschweigend, gerade die Prämissen zugrunde legte, welche die Wissenschaftslehre aufstellt“[58], das wiederholt Schelling fast mit denselben Worten[59]. Er will mit Fichte dies Nichtgesagte als den „Einen Brennpunkt der Wahrheit“ in helles Licht rücken. Denn hier enthüllt sich die große Bestimmung der Philosophie, die dem Menschengeschlecht die Wege zur einen vollendeten Menschheit zeigen soll. „Denn alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiet des Wissens realisiert haben, ehe sie sich in der Geschichte realisieren; und die Mensch-

heit wird nie eins werden, ehe ihr Wissen zur Einheit gediehen ist"[60].

In solchem weltgeschichtlichen Optimismus leuchtet Schelling die Frage nach dem absoluten Prinzip des Wissens. Aber kann er denn mit demselben Recht wie Fichte den Sieg der praktischen Vernunft in seinem Begriff vom Ich sichergestellt sehen? Unterscheidet sich dies Ich von dem „Ding" Spinozas nicht vielleicht nur der logischen Form nach? Bei Fichte ist die Erfassung des Prinzips gar nicht getrennt zu denken von der praktischen Revolution, die es im Gefolge hat. Die Wissenschaftslehre will „den ganzen Menschen erschöpfen"[61]; sie will das Absolute nicht nur denken, sondern in ihm den absoluten Ursprung einer deduktiven Reihe erfassen, kraft welcher das Ich das Nicht-Ich in beständig fortschreitendem Selbsthandeln überwindet. Den Worten nach läßt sich dies nun alles auch bei Schelling belegen. Anfang und Ende aller Philosophie soll Freiheit sein; denn das Ende ist „Ende alles Nicht-Ichs und Wiederherstellung des absoluten Ichs in seiner höchsten Identität"[62]. Es erhebt sich die Frage, ob das, was zwischen Anfang und Ende liegt, von Schelling so ernst genommen ist, wie jedenfalls Fichte es nimmt. Allzu sorglos wird der praktische Sieg des Absoluten vorweggenommen und aus seinem Seinscharakter hergeleitet. Wenn der Mensch nur „theoretische Achtung vor sich selbst" hat, wird die praktische schon „nachfolgen"[63]. Der moralische Einschlag gilt nur für das durch das Nicht-Ich beschränkte, empirische Ich. Für das unendliche Ich verwandelt sich das moralische Gesetz in ein „Naturgesetz; d. h. es ist zugleich mit seinem bloßen Sein gegeben". Die moralische Aufgabe besteht daher auch für das endliche Wesen darin, das Moralgesetz in ein Naturgesetz umzuwandeln. Wenn also übereinstimmend damit dem endlichen Wesen zugerufen wird: „Sei absolut-identisch mit dir selbst!", dann verrät sich darin eine gefährliche Hinneigung zu dem Spinozistischen Absoluten, das die Gegensätze abschwächt und im letzten Grunde jene alte *coincidentia oppositorum* erneuert, die, auf den Austrag der Gegensätze verzichtend, beseligt in den vermeintlich seinsgewissen Ursprung der Gegensätzlichkeit sich zurückzieht. Das „Sei!" ist nur noch verhüllte Anerkennung der Tathandlung, die in Wirklichkeit niemals in ihrem die han-

delnde Person freimachenden Wesen von Schelling ergriffen war. Ahnungslos greift Schelling auch jetzt wieder zu der gefährlichen Wendung, daß das letzte Ziel alles Strebens auch „als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden“ kann[64]. Das Absolute ist die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind.

Mit diesem Verzicht auf den wahren Ichcharakter des Absoluten wird auch dessen rein spekulative Behandlung erklärlich. Das Wissen, das im Absoluten mit dem Sein zusammenfällt, ist das spekulative Wissen. Das Sichselbstdenken des Ich ist als ein spekulatives Sichselbstdenken gemeint und nicht als das unvermittelte Innewerden einer entschiedenen Basis des Menschseins zu verstehen. Daher heftet sich auch die Spekulation an dies Absolute und widersteht der Versuchung nicht, mittels der altbekannten *via negationis* die spekulative Nacht zu erhellen. Die ganze Tafel der Kategorien wird aufgeboten, um die absolute Einheit gegen Vielheit und empirische Einheit abzugrenzen, um ihr die Prädikate der absoluten Realität, Unendlichkeit, Unteilbarkeit, Substanzialität und Kausalität zuzusprechen. Besonders insofern das Ich als die „einige Substanz“ erfaßt und demgemäß das All in das Ich gesetzt wird, ist der Abfall von Fichte vollständig. Die Behauptung des absoluten Ich soll die „immanenteste aller Behauptungen sein“. Wie reimt sich damit das Bestreben, durch fortgesetzte Negation statt durch entschiedene Position seiner inne zu werden?

Vollends aber wird der wahre Charakter dieses Absoluten deutlich im Hinblick auf den durch die historische Problemlage gegebenen Widerstreit der theoretischen und praktischen Vernunft. Da zeigt sich, daß der Primat der praktischen Vernunft für Schelling gar keine Rolle mehr zu spielen braucht, weil er durch seine Fassung des Absoluten aller systematischen und wirklichen Schwierigkeiten enthoben zu sein glaubt. Kant hat dies Problem in der „Kritik der Urteilskraft“ zwar über die einseitig praktische Lösung hinaus auf eine neue teleologische Basis erhoben; aber er hat keine Lösung gegeben, die als solche greifbar gewesen wäre. Die „Kritik der Urteilskraft“ wagt der Zweckmäßigkeit keine metaphysische Bedeutung zuzusprechen. Fichte hat die volle Energie der dialektischen

Methode eingesetzt, um den ins Absolute gesteigerten Primat des Praktischen in der Lösung dieser Antinomie zu bewähren. Der Ernst seines Philosophierens läßt ihn nur die durchgeführte Lösung als wirkliche Lösung ansehen. Schelling macht es sich leichter. Für ihn ist das spekulative Prinzip auch hier ohne weiteres ein spekulativer Allbehelf. Natürlich müssen Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit zusammenstimmen, müssen Sittlichkeit und Glückseligkeit zueinander in Harmonie treten. Allerdings „soll das endliche Ich streben, in der Welt das hervorzubringen, was im Unendlichen wirklich ist"; aber Welt und Ich tragen ja beide ihre Realität von dem absoluten Ich zu Lehen; und so ist das „immanente Prinzip prästabilierter Harmonie" in eben diesem absoluten Ich da. Mechanismus und Zweckeinheit fallen daher nur scheinbar auseinander. Sie sind vom Absoluten her in eins gebunden[65].

Deutlicher kann sich nicht verraten, daß die Endlichkeit nicht so ernst genommen wird, wie sie als Gegenstand des sittlichen Handelns genommen werden müßte. Was bei Fichte als ein leidenschaftlicher Glaube die Persönlichkeit bestimmt, das erscheint bei Schelling als ein jugendlich leichtgetaner Aufschwung zur Vollendung. Wir brauchen nur die bedingten Sphären zu durchbrechen, „so sind wir in der Sphäre des absoluten Seins, in der übersinnlichen Welt, wo alles Ich außer dem Ich nichts, und dieses Ich nur Eines ist". Die abgründige Kluft, die das Endliche und Bedingte von dem Unendlichen und Unbedingten scheidet, wird mit einer großen Deklamation übersprungen; und die Ironie des Geschickes will, daß der wortlos Begeisterte[66] sich Platons „oder die seines Geistesverwandten, Jacobis" Sprache wünscht, „um das absolute, unwandelbare Sein von jeder bedingten, wandelbaren Existenz unterscheiden zu können"[67].

Nimmt man dazu ein Wort Jacobis, das Schelling sich zu eigen macht, daß es nämlich Aufgabe der Philosophie sei, „Dasein zu enthüllen und zu offenbaren", dann fügen sich die einzelnen Züge zum Ganzen. „Das Ich enthält alle Realität." Die Akkorde der vorkantischen Philosophie ertönen von neuem; die *ratio cognoscendi* und die *ratio essendi* fallen wieder zusammen[68]. Hinter dieser Schrift erhebt sich die Frage, ob dies leidenschaftliche Seinsver-

langen der Auseinandersetzung mit dem kritischen Gehalt der Kant-Fichteschen Philosophie sich stellen wird; ob kritische Philosophie und Naturspekulation miteinander vereinbar sein können.

III. PHILOSOPHISCHE BRIEFE ÜBER DOGMATISMUS UND KRITIZISMUS

Die noch in demselben Jahr 1795 in dem von Fichte und Niethammer herausgegebenen „Philosophischen Journal" erschienenen „Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus"[69] zeigen schon deutlich die Richtung der weiteren Entwicklung an. Auch diese Briefe bringen freilich noch keine wirkliche Auseinandersetzung mit Fichte[70]. Sie atmen noch die Tübinger Atmosphäre, wie sie ihn zu verstärktem Widerspruch gegen die geistlose Moralistik der dortigen Kantianer trieb. Die Verachtung derer, die die praktische Philosophie Kants und den in ihr gegebenen moralischen Gottesbeweis nur benutzen, um die Vernunft zu diskreditieren und in ihrer Unwissenheit es sich bequem zu machen, führt ihm auch in den Philosophischen Briefen die Feder. Gegen die, die aus den „Trophäen des Kritizismus ein neues System des Dogmatismus erbauen" wollen, und nicht gegen Kant selbst wenden sich die scharfen Sätze, in denen Schelling die „Idee eines moralischen Gottes" als ein das Absolute beschränkendes Gesetz verwirft. „Wenn Kant sonst nichts sagen wollte, als: Liebe Menschen, eure (theoretische) Vernunft ist zu schwach, als daß sie einen Gott begreifen könnte, dagegen sollt ihr moralisch gute Menschen sein und um der Moralität willen ein Wesen annehmen, das den Tugendhaften belohnt, den Lasterhaften bestraft — was wäre da noch ... Unerhörtes ...!"[71].

Schelling ist sich aber inzwischen selbst darüber klar geworden, daß er die in der endlichen Wirklichkeit liegenden Schwierigkeiten bislang noch nicht in ihrer vollen Tragweite wahrgenommen hat. Mit dem einfachen Verweis auf das Absolute ist die moralische Situation nicht geklärt. „Der Kritizismus würde in Schwärmerei verfallen", wenn er die praktische Forderung „auch nur als erreichbar (nicht als erreicht) vorstellte"[72]. Vor der Kenntnis des wirklichen Menschen kann der plötzliche Aufschwung

nicht bestehen, in dem Schelling noch eben die Schranken des Endlichen meinte durchbrechen zu können. Diese Erkenntnis von der wirklichen Lage des der absoluten Forderung gegenüberstehenden Menschen gibt Schelling erst die Möglichkeit, die Tragweite der kritischen Philosophie zu begreifen. Daß sie indessen mit einem Schlage imstande sein sollte, die tiefgewurzelten Spinozistischen Neigungen auszurotten, wird man um so weniger erwarten, als ja auch Fichte den absoluten Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit durch eine eben so absolute Entscheidung zugunsten der Idee niederschlägt.

Ja Schelling eröffnet seine Briefe noch einmal mit einer warmen Apologie des Dogmatismus. Immer wieder drängt es ihn hin zu der Daseinsfülle Spinozas, in der die Tradition der ganzen Geistesgeschichte lebendig wird und die so wesensmäßig geschieden ist von der leeren Nachrede der kritischen Formeln durch die zeitgenössischen Philosophen. Hegel vorwegnehmend, fordert Schelling von der wirklichen Philosophie, daß sie „den Gang des menschlichen Geistes selbst, nicht nur den Gang eines Individuums" darstelle. Eine Philosophie mit solchen Absichten aber kann sich der Geschichte gegenüber nicht nur negativ verhalten. Sie muß sich selbst als in neuer Gegenwart kulminierende Abwandlung der Vergangenheit zu begreifen fähig sein. Sie muß wissen, daß gerade der Widerstreit der Systeme nur dann einen wirklichen Kampf bedeutet, wenn ein „gemeinschaftliches Gebiet für sie alle" da ist und bejaht wird. Da aber bleibt als der positive Kern des Dogmatismus „die stille Hingabe ans Unermeßliche, die Ruhe im Arm der Welt"[73]. In ihr lebt auf jeden Fall eine Daseinsgewißheit, gegen die die abstrakte Polemik des kritischen Verstandes nichts vermag. Man kann mit den klügsten erkenntnistheoretischen Argumenten nichts gegen eine Philosophie ausrichten, die sich durch ihr Dasein behauptet. Man muß seinem Denken selbst Dasein geben, wenn man einen Platz in der Geschichte der Philosophie einnehmen will.

Damit stellt Schelling der Kritik die Forderung des Systems gegenüber. Das ist für die Klärung der bei Kant vorliegenden Problemlage von großer Bedeutung. Denn bei Kant ist es zu keiner klaren Entscheidung zwischen Kritik und System gekommen, wenn man die in ihrer

Tragweite nur schwer abschätzbaren Äußerungen des nachgelassenen Werks beiseiteläßt. Kant ist zu sehr geneigt, beim System unwillkürlich die systematischen Leistungen der Wolffischen Schule einzusetzen und sie kritisch zu zersetzen, als daß er das Problem des Systems auf der Grundlage der Kritik wirklich radikal gestellt hätte. Vielleicht wird der volle Ernst der kritischen Fragestellung von der Romantik schon preisgegeben, wenn sie die Notwendigkeit der systematischen Realisierung der Philosophie bejaht. Und doch ist nicht zu verkennen, daß erst durch die Aufsichstellung des systematischen Faktors die große Linie der idealistischen Philosophie möglich wird. Schelling aber ist der Vater des idealistischen Systems. Was bei Fichte eine an der Einheit des Systems nur illustrierte sittliche Energie ist, gewinnt bei Schelling als systematische Totalität ein eigenes spekulatives Leben. Fichte geht auf den existenziellen Geist der Kantischen Philosophie zurück und zwingt die systematische Formung in seinen Dienst. Schellings völlig andersartiges existenzielles Interesse ist wesentlich durch den Glauben an eine absolute Systematik gebunden, die ihrerseits das besondere Material des Wirklichen in ihren Dienst nimmt. Das muß man im Auge behalten, wenn man die gerade in den „Briefen" stark von Fichte beeinflußte Ausdrucksweise nicht mißverstehen will.

Das von Kant zum Angelpunkt der Kritik erhobene Problem der Synthesis setzt den Heraustritt aus dem Absoluten als vollzogen voraus. Synthesis hat nur dort Sinn, wo die gegebene Vielheit in neue Einheit übergeführt werden soll. Der auf solche Weise zum Ausdruck gebrachte Tatbestand der Synthesis läßt aber keinen Zweifel daran, daß er als solcher die gemeinsame Voraussetzung aller Philosophie ist. Das Vorangehen einer absoluten Einheit und das schließliche Enden in einer wiedergewonnenen Einheit sind zwar die äußersten Grenzen, zwischen denen die Synthesis sich vollzieht und ohne die sie in der Luft schweben würde; aber Realität hat die Philosophie nur so lange, als der Widerstreit besteht und damit die Aufgabe der Synthesis „fortdauert". Diese aller Philosophie gemeinsame Lage ans Licht gestellt zu haben, ist nach Schelling das nicht wieder rückgängig zu machende Verdienst der „Kritik der reinen Vernunft". Sie

bestimmt erkenntnistheoretisch die Situation eindeutig dahin, daß Objekt und Subjekt, Reales und Ideales einander gegenüberstehen und ins Unendliche wechselweise durcheinander bedingt sind.

Bis hierhin scheint die Kennzeichnung der Problemlage keinerlei grundsätzliche Schwierigkeiten zu bieten. Wenn jetzt aber diese antinomische Wechselbedingtheit, die theoretisch nicht aufzuheben ist, praktisch zu einer unbedingten Entscheidung gebracht werden soll, so folgt Schelling dabei zwar der durch Kant und Fichte gewiesenen Lösung; aber er teilt dann auch mit ihnen die gleiche Gefahr, die in der allzu eiligen Preisgabe des Widerspruchs zugunsten einer praktischen Überwindung desselben liegt. Hegel so gut wie der ältere Schelling sind sich über den Ernst dieser Gefahr klar geworden. Und doch liegt zunächst eine wichtige Klärung darin, daß Schelling Kritik und System voneinander unabhängig macht, indem er das kritische Ergebnis der Erkenntnistheorie in gleicher Weise dem Dogmatismus wie dem Idealismus gegenüberstellt. Die Verantwortung für beide Systeme muß die praktische Entscheidung tragen. Der Dogmatismus als System ist nicht durch die theoretische Kritik zu widerlegen. Er muß auf seinem eigenen Boden geschlagen werden. Die Kritik, die als ein in der Tat einzigartiges Werk jenseits der „Individualität" der Systeme steht und daher „Kanon aller Systeme" ist, kann nicht die Tat des wirklichen Denkens überflüssig machen, durch die die jeweilige Philosophie erst als individuelle Schöpfung in die Geschichte eingreift. „Ein System des Wissens ist notwendig entweder Kunststück, Gedankenspiel, oder es muß Realität erhalten, nicht durch ein theoretisches, sondern durch ein praktisches, nicht durch ein erkennendes, sondern durch ein produktives, realisierendes Vermögen, nicht durch Wissen, sondern durch Handeln"[74].

Um des lebendigen Geistes der Philosophie willen darf es kein theoretisch-allgemeingültiges System der Philosophie geben. Ein solches wäre das Ende des Schöpfertums in der Philosophie. Daß auch hinter dem Dogmatismus eine praktische Leidenschaft sich verbergen kann, dafür ist natürlich der Name Spinozas und der Titel seines Hauptwerks ein vollgültiger Zeuge. Wenn einer, dann lebte Spinoza in seinem System. In einem „theoretischen

Luftgebäude" hätte ein Geist wie der seinige schwerlich „‚den Himmel im Verstande' gefunden, in dem er so sichtbar lebte und webte"[74]. In dem „Vernichte dich selbst" vollzieht sich für Spinoza der tiefste Aufschwung seines Wesens. Der „Hauptsatz" seiner Ethik, wonach der menschliche Geist eine adäquate Erkenntnis der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes hat[75], ist kein theoretisches Dogma, sondern der innerste Ausdruck jener praktischen Stellungnahme, für die das Durchdrungenwerden vom Absoluten und daher die unbeschränkteste Passivität das kräftigste Zeugnis des Selbstlebens ist. An dieser Stelle muß der Kampf gegen Spinoza einsetzen, wenn man nicht ins Leere hinein gegen ihn theoretisieren will.

Aber wenn man nun dagegen von Schelling ein klares Bekenntnis zum Aktivismus erwarten wollte, so würde man nicht nur seine eigene Art verkennen, sondern auch die Widerstände unterschätzen, die von seinem früheren Spinozismus her noch in ihm lebendig sind. Es fehlt nicht an der Einsicht, daß die sittliche Zielsetzung den Charakter einer unendlichen Aufgabe hat; daß im Menschen nur Raum ist für ein „S t r e b e n nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Tätigkeit". Und doch steht solchen scheinbar eindeutigen Erklärungen eine andere Gedankenreihe gegenüber, in der die Sehnsucht nach dem Absoluten die kritische Besonnenheit zurückdrängt und durch das Medium der intellektualen Anschauung eine neue Basis der Freiheit gewonnen wird. „Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns außer dem Wechsel der Zeit in unser innerstes ... Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen ... Diese Anschauung ... unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, daß sie nur durch Freiheit hervorgebracht ist ..." Sie „tritt dann ein, wo wir für uns selbst aufhören, Objekt zu sein, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist. In diesem Moment der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer dahin; nicht wir sind in der Zeit, sondern die Zeit — oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist in uns. Nicht wir sind in der Anschauung der objektiven Welt, sondern sie ist in unserer Anschauung verloren"[75]. Wenig später defi-

niert Schelling diesen Moment der intellektualen Anschauung als einen „Zustand, in dem wir, uns selbst gegenwärtig, allgenügsam, keiner objektiven Welt bedürftig und eben deswegen frei von den Schranken derselben ein höheres Leben leben".

Hier gibt es also doch den Punkt, wo jener Hinweis auf die unendliche Aufgabe nichts besagt; wo der Nüchterne zum Trunkenen werden und das Leben des Absoluten schon auf der hiesigen Erde schmecken darf. Hier ist die Synthesis ihrer ewigen Bedürftigkeit enthoben und in die zeitüberlegene Ewigkeit der absoluten Thesis eingegangen. Die Grenze zwischen Notwendigkeit und Freiheit liegt jetzt darin, daß entweder das Selbst mit dem Absoluten oder das Absolute mit dem Selbst identisch gesetzt wird. Bei diesem Entweder-Oder zeigt sich Spinoza in der Lage dessen, der das Selbst mit dem Absoluten als dem schlechthin überlegenen Objekt in eins setzt. Aber diese selbstlose Hingabe an das Absolute scheint etwas praktisch Unvollziehbares zu fordern. Der Gedanke, „an seiner eigenen Vernichtung zu arbeiten"[76], ist für den Menschen unerträglich. Auch Spinoza nimmt daher wie alle Mystiker vor ihm zu dem Ausweg seine Zuflucht, an die Stelle der Gottheit doch wieder das eigene Ich zu setzen und diese Selbstanschauung nur durch die Vermittlung einer schwärmerischen Objektivierung zu verdunkeln. Insofern ist die Spinozistische Lösung das „Prinzip aller Schwärmerei". In ihr schiebt sich die „Anschauung der inneren intellektualen Welt" der angeblichen „Anschauung einer übersinnlichen Welt" unter[77]. Die intellektuale Anschauung ist daher, wenn man von der „Schwärmerei" absieht, nur ein anderer Ausdruck für die absolute Freiheit. Und doch steht sie in unlösbarem Widerspruch zu der unendlichen Bestrebung, zu der der Mensch angesichts der grundsätzlichen Unerreichbarkeit des Zieles verurteilt schien. In dem seligen Zustand der intellektualen Anschauung behauptet sich doch der Geist Spinozas, auch wenn er in der Form abgeschworen wird. Die zuvor bezeichnete kritische Haltung wird von dem absoluten Willen zum System überwältigt. Der Mensch *kann* den Schritt in die Freiheit des Lebens tun und sich seiner absoluten Wesenheit selbst versichern. „Die Ideen, zu denen sich unsere Spekulation erhoben hat, hören auf,

Gegenstände einer müßigen Beschäftigung zu sein, die unseren Geist nur zu bald ermüdet, sie werden zum Gesetz unseres Lebens und befreien uns, indem sie so selbst in Leben und Dasein übergegangen“[78].

Damit ist der sittliche Grundsinn der Freiheit, der bei Kant und Fichte den Geist des Idealismus bestimmt, preisgegeben zugunsten einer schöpferischen Allmacht, an welcher der sich selbst befreiende Mensch teilhat und mit deren Durchbruch das Geheimnis des Lebens sich enträtselt. Schelling steht mitten in der Metaphysik des schöpferischen Geistes, der als ein allbelebender und allbefreiender an die Stelle des Spinozistischen Mysteriums vom *amor dei intellectualis* getreten ist, ohne doch seine Herkunft von Spinoza verleugnen zu können. Hier ist die Schwelle des romantischen Pantheismus berührt. Die Philosophie sieht sich ermutigt, den Bann der unerfüllbaren sittlichen Forderung für kraftlos zu erklären und dem Leben und der Natur von neuem zu vertrauen. Der Gerechte ist „von selbst frei, während der Ungerechte von selbst vor der Gerechtigkeit zittert“; das ist das neue „Symbol für den Bund freier Geister“. Die Freiheit hat den Seinsenthusiasmus abgelöst, aber sie ist auch nur ein Zeichen für das alte *Ἓν καὶ πᾶν*. Spinoza ist nur gestürzt, um herrlicher wieder aufzuleben. Der Idealismus leiht dem alten Pantheismus ein neues Pathos; und dies Pathos bildet ein gemeinsames Band des romantischen Philosophierens. In ihm lebt der Glaube an die universelle Poiesis des absoluten Selbst sich aus. Es ist kein Wunder, daß Schelling damit auch sich lossagt von dem Zusammenhang, der zwischen dem sittlichen Idealismus und dem Geist der Revolution sich herstellen mußte. An die Stelle der sittlichen Idee, für die die Aufrichtung der schlechthin allgemeinen Menschengemeinschaft oberstes Prinzip alles Handelns wird, ist ein Mysterium getreten, das dem Wissenden das Geheimnis des Universums aufschließt. Die „neue Philosophie“ sollte die „letzte Enthüllung“ sein, die man den durch die „Mysterien“ der Nationalerziehung hindurchgegangenen Jünglingen „widerfahren“ ließe[79].

IV. NEUE DEDUKTION DES NATURRECHTS UND SYSTEMPROGRAMM

Was konnte Schelling unter solchen Umständen veranlassen, im Frühling 1796 mit einer „Neuen Deduktion des Naturrechts“[80] hervorzutreten? Denn wenn Schelling gegen Niethammer von einem „System der Ethik“ und von einer „Philosophie der Geschichte der Menschheit“ als seinen zukünftigen Arbeiten spricht, so weist das ganz im Geist der „Briefe“ auf die großen systematischen Pläne hin, über die dann später das eigenartige „Systemprogramm“ des deutschen Idealismus weiteres Licht verbreitet. Indessen steht auch hinter jener „Deduktion“, die etwa gleichzeitig mit Fichtes „Grundlage des Naturrechts“ erschien, das systematische Programm. Die kleine Schrift ist nicht so sehr durch das wichtig, was sie zur naturrechtlichen Theorie beiträgt, als durch die Art, wie der romantische Begriff des Individuums die Elemente der Kantischen Ethik und Rechtslehre durchdringt und umbildet.

Auch bei Fichte tritt mit dem Rechtsbegriff sogleich das Problem der Individualität auf. Aber hier erweist sich Individualität von vornherein als ein „Wechselbegriff“. Das Individuum kann nur durch ein anderes Individuum zur Selbstbestimmung gebracht werden; es ist geradezu seinem Wesen nach „eins unter mehreren vernünftigen Wesen“. Nur da, wo das Recht die „Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen“ möglich macht, gibt es einen Bereich, in dem individuelle Handlungen sich gegen- und miteinander behaupten können. Zu seiner eigenen Vollendung bedarf der Begriff des Individuums der Gemeinschaft. Nur für das „gegenseitige Behandeln“ gibt es individuelle, d. h. sinnlich-vernünftige Handlungszentren.

Bei Schelling liegt der „höchsten Forderung der praktischen Philosophie“, die er in das knappe, doch verräterische „Sei!“ zusammenzieht, bereits ein unveräußerlicher Anspruch auf Individualität zugrunde. Wenn das Ich kraft seiner Herrschaft die Welt der Objekte als sein „moralisches Eigentum“ betrachten darf, wenn die physische Kausalität als „Leben“ die Kausalität der Freiheit „offenbart“[81], dann ist damit wie in den „Briefen“ die

Basis des ethischen Idealismus verlassen. Ich werde zwar erst „moralisches Individuum", wenn ich als dieses „lebendige Wesen", als welches ich durch das zu mir gesprochene „Sei!" ausgewiesen bin, der Freiheit eines Anderen mich entgegensetze. Aber während bei Fichte in dieser Lage die Herstellung der Rechtsgemeinschaft das Entscheidende ist, muß sich bei Schelling das Schwergewicht auf die Erhaltung dieser Individualität selbst verlegen. „Nicht weil ich mich dem allgemeinen Willen unterwerfe, mache ich Anspruch auf Individualität, sondern, weil und insofern ich Anspruch auf Individualität mache, unterwerfe ich mich dem allgemeinen Willen." Die absolute Freiheit, die in das Reich der Moral fällt[82] und als solche die „absolute Selbstheit des Individuums" ist, spaltet sich nur in die ethische und rechtliche Freiheit, um am Ende zur Totalität des Absoluten sich zurückzufinden. Schelling unterscheidet also Moral und Ethik. Erst die Ethik stellt das Problem des „allgemeinen Willens"; aber sie stellt es nur im Dienst der Moral. „Ich soll nicht handeln, wie die übrigen alle handeln; sondern wie ich handle, sollen alle übrigen handeln." Aber nur wenn der individuelle Wille seinerseits mit dem allgemeinen in eins gesetzt wird, kann er als absoluter Wille gebieten. „Das Problem aller Moralphilosophie ist ein absoluter Wille. Dieser kann in einer moralischen Welt nur durch Vereinigung der höchsten Moralität mit der höchsten Allgemeinheit des Willens erreicht werden." Aber die Zusammengehörigkeit des allgemeinen und individuellen Willens, die auch Schelling nicht fallen lassen will, ist von dem Primat der Individualität getragen.

Deutlicher noch wird das Verhältnis der Ethik zur Moral, wenn man zugleich das Verhältnis der Rechtsphilosophie zur Moral berücksichtigt. „Die Ethik löst das Problem des absoluten Willens" — der als solcher also Gegenstand der Moral ist — „dadurch, daß sie den individuellen Willen mit dem allgemeinen, die Rechtswissenschaft dadurch, daß sie den allgemeinen Willen mit dem individuellen identisch macht."[83] Weil die Rechtswissenschaft daher der Ethik gegenüber vollkommen selbständig ist und geradezu als ihr positives Gegenstück erscheint, wird Schellings Interesse an ihr begreiflich. Durch beide hindurch aber führt erst der Weg, der die absolute Macht des Indivi-

duums verwirklicht. Ethik und Rechtswissenschaft stehen beide im Dienst der Moral mit ihrem uranfänglichen „Sei!". Es ist daher kein Zufall, wenn Schelling am Ende des Naturrechts den Boden der Metaphysik wieder betritt und als Problem einer „neuen Wissenschaft" nunmehr die Vereinbarung der Moralität mit der Naturmacht aufstellt. Es gilt, die „physische Macht des Individuums mit der moralischen des Rechts identisch zu machen" oder den Beitritt der physischen Gewalt auf die Seite des Rechts zu sichern[84]. Die ganze offene Problematik der „Kritik der Urteilskraft" taucht am Ende dieser Abhandlung auf. Aber es fehlt jeder Hinweis darauf, wie Schelling die Verwirklichung jenes Bundes für möglich gehalten hätte.

Genau an dieser Stelle führt das Bruchstück des kürzlich gefundenen „Systemprogramms"[82] die Erörterung fort. Wieweit diese Tatsache geeignet ist, die Verfasserschaft Schellings zu erhärten, muß natürlich spezieller Forschung vorbehalten bleiben. An die Physik richtet sich die große Frage: „Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein?" Schelling beschäftigte sich außer mit den schon erwähnten weitgreifenden Problemen auch mit einer „Auslegung der Kritik der Urteilskraft"[85]. Die beiden Wege, die Kant in diesem Werk unter der übergreifenden Zweckbetrachtung gewiesen hat, sind auch für Schellings weiteres Philosophieren richtunggebend geworden. Die teleologische Deutung der Natur und der Aufweis der übertheoretischen und überpraktischen Gesetzlichkeit des Kunstwerks werden nacheinander die beiden Angelpunkte seiner Philosophie. Vielleicht darf man mit Rücksicht auf das „Systemprogramm" das scheinbare Nacheinander als ein wesensmäßiges Durcheinander ansehen. Vielleicht darf man dasselbe, was trotz des zweiseitigen Aufbaus doch die Einheitlichkeit der „Kritik der Urteilskraft" nicht in Frage stellen kann, als dauernden Mittelpunkt seiner Spekulation erkennen. Jene Frage nach der Vereinbarkeit von Moral und Physik gibt dafür die entscheidende Formulierung.

Für die Beantwortung dieser Frage ist es zunächst nötig, auf „die Felder der Physik" herabzusteigen. Es gilt, durch diejenige Metaphysik, die mit der moralischen Forderung Ernst macht und nicht länger mit der Aufstellung

leerer Gebote sich begnügt, die Idee in die Welt der Erfahrung einzutauchen; der „an Experimenten mühsam schreitenden . . . Physik“ durch die Gestaltungskraft eines schöpferischen Geistes „Flügel“ zu geben. Hier ist der Grund für die Anteilnahme, die Schelling der naturwissenschaftlichen Entwicklung seiner Zeit entgegenbringt und die ihn immer von neuem zur philosophischen Bewältigung der Data der Erfahrung antreibt.

Aber wer die scheinbar ganz der Naturphilosophie gewidmeten Werke der nächsten Jahre nicht nur auf ihre Ergebnisse hin liest, erkennt, daß in den Zügen der Natur zugleich das Antlitz der Geschichte sich deutet. Für die romantische Geschichtsauffassung ist es ausgemacht, daß gerade der Geschichtsphilosoph sich nicht mit einer Deutung des „Menschenwerks“ begnügen darf, die auf die mechanisierten „Ideen“ von „Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung“ zurückgeht. Für Schelling steht es fest, daß eine solche Geschichtsdeutung gerade das Leben der Geschichte auslöschen müßte. Sie muß vielmehr wagen, auf die Freiheit zurückzugehen, wie sie in dem absoluten „Sein“ des Individuums sich ihm bezeugt hat. Natur und Geschichte müssen in einem Zuge das Geheimnis ihres gemeinschaftlichen Sinnes offenbaren.

Dafür aber, daß dieses absolute Zutrauen zur Natur und zum Menschen nicht Ausgeburt eines die Wirklichkeit überfliegenden Rausches ist, bürgt allein die Idee der Schönheit, in der Wahrheit und Güte „verschwistert“ sind. Aber dies Wort Schönheit wird hier sogleich im romantischen Sinn ausgeweitet. Das Geheimnis des schlechthin universellen Schöpfertums empfängt in jener Idee seine Deutung. „Poesie“ wird als „Lehrerin der Menschheit“ eben deshalb „alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben“. „Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie.“ Von hier aus ist es dann nur noch ein Schritt zu jener Vorstellung, die Schelling von seinen Anfängen her begleitet und die ihn bis an sein Ende nicht verlassen hat, daß nämlich die Totalität des Sinnlichen eingeboren ist in den „Monotheismus der Vernunft“. Nur wenn Vernunft und Sinn sich die Hand reichen, wenn — was in dem Kunstwerk wirklich geworden ist — in dem vollen Leben „aller Individuen“ sich auswirkt, wenn Moral und Physik als eine Wirklichkeit vor uns stehen, findet die

Menschheit ihre Erlösung. Dieses Ideal eines Zustandes, da „Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen", sieht Schelling in einer „Mythologie der Vernunft" anbrechen. Sie wird das „letzte, größte Werk der Menschheit" sein. Wenn die Mythologie philosophisch und die Philosophie mythologisch geworden sein wird, dann wird „ewige Einheit" herrschen und das Leben auf immer sich selbst gehören.

Das ist die weite Perspektive, die am Ende der Zeit sich uns auftut, da Schelling in der Heimat sich auf die große Fahrt rüstet, die ihm bevorsteht. Wir werden ihn tätig sehen, die vor ihm stehenden Umrisse Stück um Stück auszufüllen. Vieles wird das reifende Leben wegnehmen, was nur die Ausgeburt eines jugendlichen Enthusiasmus ist. Das von fern Erblickte wird aus der Nähe sich anders ausnehmen und das jetzt Gegenwärtige in ein anderes Licht rücken. Diese Verwandlung wird selbst die Grundlagen seines Denkens nicht unverändert lassen. Und doch bleibt das erste „Systemprogramm" die träumende Vorwegnahme dessen, was sich später ihm reifer erschloß.

2. KAPITEL

SCHELLINGS LEIPZIGER ZEIT UND DIE ANFÄNGE DER NATURPHILOSOPHIE

Im Herbst 1795 findet die Tübinger Zeit für Schelling ein Ende. Im Spätsommer hatte er dort noch den aus Jena in die Stille der Heimat zurückkehrenden Hölderlin gesehen. „Sei du nur ruhig, du bist grad' so weit als Fichte, ich habe ihn ja gehört", sind die Worte, mit denen Hölderlin den in der Heimat Gebliebenen tröstet. Den Winter verbringt Schelling in Stuttgart und siedelt dann als Hofmeister mit zwei jungen Baronen von Riedesel an die Universität Leipzig über. Über die Reise dorthin berichtet ein Tagebuch, das insbesondere Heidelberg, den Rhein und Jena als die Höhepunkte heraustreten läßt. In Jena besucht er den Landsmann Schiller und wird doch „nicht froh in seinem Umgang". Fichte trifft er nicht an und muß sich mit Paulus und Niethammer begnügen. Mit diesem stand er schon vorher wegen der Beiträge zum „Philosophischen Journal" im Briefwechsel. Niethammer war in der Leipziger Zeit sein treuer Berater und hat auch an der Berufung nach Jena entscheidenden Anteil. Trotzdem Schelling in Leipzig gerade auf naturwissenschaftlichem Gebiet reiche Anregung empfing, tendierte sein inneres Leben während der zwei Jahre, die er in Leipzig blieb, begreiflicherweise nach Jena. Und doch bedeutet Leipzig dadurch für Schelling viel, daß er, entfernt von dem unmittelbaren Eindruck der starken Persönlichkeit Fichtes, unabhängig sein eigenes Wesen entfalten konnte. Während die systematische Erörterung der philosophischen Grundfrage fortgeht und zu schärfer gefaßten Auseinandersetzungen mit Kant und Fichte führt, findet er zugleich die Muße, die konkreten Ergebnisse der experimentierenden Naturforscher in ein weitgefaßtes Weltbild zusammenzuschauen.

Die ersten Wochen gibt er sich mit einer Streitschrift gegen Nicolai ab, der ihm in seiner Reisebeschreibung mit väterlicher Herablassung gute Ratschläge erteilt und dabei verdächtigende Bemerkungen über die Eignung eines Markioniten und transzendentalen Ich zur Hofmeisterstellung eingestreut hatte. Als Schelling aber für sein Manuskript keinen Verleger fand, verschloß er es in sein Pult und nahm Ende 1796 in Form grundsätzlicher Rezensionen für das „Philosophische Journal" das Systemproblem wieder auf, während ihm doch gleichzeitig der „Kopf von anderen Dingen voll" war. Mit diesen anderen Dingen sind offenbar die naturphilosophischen Entwürfe gemeint, die Ostern 1797 als „Ideen zu einer Philosophie der Natur" erschienen. Beide Arbeiten gehen nebeneinander her. Hier wird die systematische Erörterung vorangestellt, weil sie der naturphilosophischen Arbeit zugleich ihre Stelle im Ganzen bestimmt.

I. ABHANDLUNGEN ZUR ERLÄUTERUNG DES IDEALISMUS DER WISSENSCHAFTSLEHRE

Es ist zu erwarten, daß in jenen „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre"[86] das Schwergewicht nicht mehr in dem Bereich der praktischen Philosophie liegen wird. Hier war durch Kant und Fichte der Boden bereits tief genug bearbeitet, um die Einordnung der praktischen Welt unter ein absolutes schöpferisches Prinzip zu gewährleisten. Das Ziel der weiteren systematischen Betrachtung mußte vielmehr in dem Versuch liegen, auch die theoretische Welt in gleicher Universalität als Sonderbereich des Absoluten zu erweisen. Die „Kritik der Urteilskraft" wirkt daher in den nächsten Jahren tiefer auf die Entwicklung Schellings ein als die Wissenschaftslehre. Fichtes „eigentümliches Verdienst" bleibt gewürdigt: er hat den transzendentalen Idealismus zuerst über die primär praktische Gründung bei Kant hinausgesteigert und ihn als Prinzip der „gesamten Philosophie" verwirklicht. Der Zeitpunkt, wo Schelling der besonderen Formung der Fichteschen Transzendentalphilosophie widersprechen sollte, ist noch nicht gekommen. Schelling fühlt sein eigenes Denken durch die Konsequenz, mit der bei Fichte die Sonder-

bereiche dem Zwang einer konstruktiven Bewegung unterworfen sind, in Freiheit gesetzt. Er philosophiert auf dieser Grundlage weiter, ohne sich grundsätzliche Gedanken über die Tragfähigkeit der transzendentalen Lösung Fichtes zu machen. Daß aber dieses Weiterphilosophieren zugleich die Fortsetzung des eigenen Weges ist, zeigt nichts deutlicher als die Notwendigkeit, an Kant selbst die Richtlinien für die neue Fragestellung sich zu erarbeiten.

Für Schelling ist System etwas Volleres als für Fichte. „System heißt nur ein solches Ganzes, das sich selbst trägt, das, in sich selbst beschlossen, keinen Grund seiner Bewegung und seines Zusammenhangs außer sich voraussetzt." Das Gewicht der Systemglieder muß gegeneinander ausbalanciert sein, wenn das All der Wirklichkeit als das All des Geistes zur Darstellung kommen soll. Relatives kann sich nicht mehr entscheidend durchsetzen, wenn das Absolute wirklich als Absolutes erfaßt ist. Es wird sogar zum Kriterium für die wirkliche Erfassung des Absoluten werden, daß es der Philosophie gelingt, ein „allgemeines Gleichgewicht der geistigen Kräfte" zu entdecken. Im Zusammenhang damit tritt schon jetzt das Schlagwort einer späteren Entwicklungsstufe Schellings an bedeutungsvoller Stelle hervor. Das Absolute teilt sich selbst den gegensätzlichen und besonderen Bereichen mit und bezeugt sich in der „ursprünglichen Identität des Theoretischen und Praktischen in uns"[87]. Man wird die bedeutungsvolle Einschränkung, die in dem „in uns" liegt, nicht übersehen und daher die Macht des „subjektiven" Idealismus noch nicht ganz gebrochen finden; aber zweifellos steht das theoretische Problem jetzt wieder gleichgewichtig neben dem praktischen und wird nach seiner zeitweisen Vernachlässigung nunmehr in den Vordergrund rücken.

Das kann aber nur so geschehen, daß der Naturbegriff der „Kritik der reinen Vernunft" durch die lebendige Natur der „Kritik der Urteilskraft" ergänzt und unterbaut wird. Die Naturphilosophie selbst ist dafür der Beweis. Aber auch die systematische Philosophie wird sich ganz anders als bisher um die lebendige Wirklichkeit kümmern müssen. „Echt philosophischer Geist" wird sich nicht länger mit begrifflichen Hirngespinsten herumschlagen, sondern

die wissenschaftlichen Entdeckungen in „Theologie und Jurisprudenz, besonders aber Naturwissenschaft und Medizin“ verfolgen; er wird überall dem „Unmittelbaren“ der Wirklichkeit sich hingeben und sie nicht zum bloßen Exempel eines „trostlosen Systems“ erniedrigen[88]. Er wird daher auch von Kant sich dahin belehren lassen müssen, daß dem Verstande die Anschauung zugeordnet ist, und daß das „Ding an sich“ nicht wohl dazu erdacht sein kann, um dem Verstandesbegriff ohne jede Aussicht auf Vereinbarung gegenübergestellt zu werden. Das „Ding an sich“ ist vielmehr Produkt einer „geistigen Selbsttätigkeit“, die „in der Anschauung handelt“. Die „Einbildungskraft“ verknüpft den Verstand mit der Anschauung und bewirkt, daß die Erkenntnis des Geistes die Wirklichkeit aufschließt.

Dieser Hinweis auf die Bedeutung der produktiven Einbildungskraft berührt aber schon den Kern der Systematik überhaupt. Auch hier scheint Schelling sich zunächst nur in der Gefolgschaft Fichtes zu befinden. Fichte fand in der produktiven Einbildungskraft gleichfalls das Band zwischen Ich und Nicht-Ich. Durch sie wird „Unvereinbares“, ja „Widersprechendes“ für einen schöpferischen Augenblick vereinigt, der als „Zustand des Anschauens“ die nicht weiter ableitbare und erklärbare, nur durch sich selbst offenbare Tätigkeit der Einbildungskraft bezeugt. Die innerste Wurzel des gründenden Denkens ist durch sie verknüpft mit der äußersten Sphäre des konkreten Gegenstandes, die grenzsetzende Einheit des Ich mit der unbegrenzten Mannigfaltigkeit des Nicht-Ich. Fichte berührt die Grenze seines eigenen Systems, wenn er auf diese „Handlung der Einbildungskraft die Möglichkeit unsers Bewußtseins, unsers Lebens ... unsers Seins, als Ich“ gegründet sieht, wenn er das ganze „Geschäft des menschlichen Geistes“ und damit auch der Wissenschaftslehre als Funktion dieser allen Menschen zuteil gewordenen, aber leider nicht in „ihrer freien Gewalt“ befindlichen Kraft bezeichnet[89]. Sie ist daher der tatsächliche spekulative Mittelpunkt der Wissenschaftslehre. Ihr gelingt das, was Kant aus kritischer Vorsicht für „Schein“ ausgab, die Verwirklichung des intuitiven Verstandes, der intellektualen Anschauung[90].

Zugleich aber zeigt die Stellung der Einbildungskraft

sichtbar den Punkt an, wo die Wege Fichtes und Schellings sich trennen. Fichte unterstreicht ihre nur momentane Wirksamkeit noch dadurch, daß er immerfort ihren Schwebecharakter hervorhebt und daher Bedenken trägt, auf diese fliehende Brücke das Fundament seiner Philosophie zu bauen. Hegel wagt es später, gerade diese, immer neu den Widerspruch heraufbeschwörende Tätigkeit der Einbildungskraft zum Angelpunkt seines Systems zu machen. Seine Dialektik ruht in sich selbst, während Fichte noch nicht darauf verzichten will, jenseits der schaffenden Berührung der Gegensätze nach etwas Endgültigem zu suchen, in dem das System Prägung und Charakter erhält. Für ihn ist die Wissenschaftslehre trotz aller weiterweisenden Ansätze noch nicht spekulative, sondern praktische Disziplin. Die Dialektik ist nicht Selbstzweck, sondern sie mündet ein und geht aus von der Verkündung der praktischen Souveränität des Ich, als deren Ausfluß daher auch die Schöpfertat der Einbildungskraft zuletzt sich rechtfertigen muß. Fichte hält es deshalb in der „Grundlage des Naturrechts" für geboten, ausdrücklich gegen die Verwechslung dessen, was durch produktive Einbildungskraft „da ist", mit dem „f r e i e n Handeln" zu protestieren. Es gilt ihm als „ungeheuerste Schwärmerei", ja „Raserei", etwas, was „notwendiger Ausfluß" der praktischen Realität des Ich ist, für diese Realität selbst nehmen zu wollen[91].

Schelling dagegen ergreift mit Leidenschaft in eben dieser Tätigkeit der Einbildungskraft das Unterpfand der romantischen Lebensgewißheit. Ihm ist die Einbildungskraft der Bürge für die ursprüngliche Identität von Natur und Geist, von Ich und Nicht-Ich. Er interpretiert scheinbar nur Fichte und Platon[92], wenn er die Einbildungskraft als wirkend das Gemeinsame zwischen dem „Unbestimmten" und der „Bestimmung" begreift. Aber es ist kein Zufall, wenn er in diesem Zusammenhang sogleich an Leibniz erinnert, der auch von keinem Dasein wußte als „nur von einem solchen, das sich selbst erkennt, oder von einem Geiste erkannt wird". Die Einbildungskraft besitzt hier tatsächlich die Zauberkräfte, die das Ding an sich von dem Verdikt lösen können, welches die philosophischen „Halbköpfe" darüber verhängt hatten. Die Tatsache der Einbildungskraft ist zeugniskräftig genug,

um das Ding an sich aus der beziehungslosen Fremdheit herauszureißen, in der es angeblich dem Geiste gegenübersteht. Sie zeigt, daß der Geist selbst der wirklichen Welt draußen bedarf, um existenzieller Geist zu werden. Das Wagnis, in dem Faktum der Einbildungskraft die mittelnde Gegenwart des Absoluten zu erblicken, führt Schelling zur Verkündung der Polarität von Geist und Welt. Die „unendliche Welt" ist nichts anderes als „unser schaffender Geist selbst in unendlichen Produktionen und Reproduktionen", jede Pflanze symbolisiert „den verschlungenen Zug der Seele". Die Welt ist nicht mehr der Inbegriff des Widerstehenden, das in alle Zukunft der endgültigen Bestimmung des Geistes sich versagt, sondern sie ist das freundlich deutende Symbol, in dem die zeugende und gemeinschaftliche Kraft der Mitte sichtbar sich ausdrückt.

In solcher Lage kann aber auch der Geist nicht länger das reine Prinzip der Subjektivität bleiben. Das romantische Verlangen nach metaphysischer Sicherung der Individualität fühlt sich neu belebt in der Aussicht, auch den geistigen Charakter in der Natur zu verwurzeln. Erst wenn auch auf der Seite des Geistes das Unendliche mit dem Endlichen versöhnt ist, wenn der Geist, sich selbst Objekt geworden, sich besitzt und damit Bewußtsein seiner selbst hat, erst wenn er für sich selbst etwas darstellt und i s t, kann die schöpferische Lust als etwas Wirkliches und Wirkendes aus ihm hervorbrechen, kann der Geist als die „sich selbst organisierende Natur" den ursprünglichen Mittelpunkt des Weltsystems ausfüllen[93].

Ist so zwischen Idealität und Realität „ursprünglich kein Unterschied", dann wird die systematische Betrachtung notwendig weiterdrängen und das neugewonnene Gemeinsame auch an dem Gegensatz von theoretischer und praktischer Philosophie erproben müssen. Theoretische und praktische Philosophie werden in ihrem besonderen Geltungsbereich sich verhältnismäßig selbständig gegenüberstehen können, aber sie werden zugleich als Besonderungen eines höheren Prinzips einander polar verbunden sein. Während Kant sich beschied, das höchste Prinzip zwar überall vorauszusetzen, es aber gleichwohl unerörtert zu lassen, und daher in seiner dritten Kritik darauf aus war, in der Region der künstlerischen Produk-

tion und der Zweckzusammenhänge von Natur und Menschenwelt die auseinanderstrebenden Bereiche der Natur und der Freiheit synthetisch zu vermitteln, wird Schelling nach dem Vorgang Fichtes die Entscheidung durch Herausstellung des höchsten Prinzips selbst zu erreichen suchen. Es liegt nahe, daß er dabei in den Ursprung zurückprojizieren wird, was bei Kant als synthetisches Produkt erscheint. Tatsächlich finden sich schon in den „Abhandlungen" deutliche Hinweise auf die spätere Herrscherstellung der Kunst. Auf das Ganze gesehen ist Schelling indessen äußerlich noch so weit im Banne Fichtes, daß der Idealismus der Freiheit im Ausdruck bestehen bleibt, aber in Fortbildung der im „Naturrecht" durchgeführten Unterscheidung zwischen der absoluten und ethischen Freiheit immer entschiedener den ethischen Grundsinn zugunsten des absoluten Schöpfertums abstreift.

Die „höhere Philosophie" gründet in einem „absoluten Zustand des menschlichen Geistes", von dem aus ein „gemeinschaftlicher Übergang" in das theoretische und praktische Gebiet möglich sein muß. Dieser absolute Zustand wird gleichzeitig die Polarität des Idealen und Realen rechtfertigen müssen. Er wird eine „prästabilierte Harmonie" zu verantworten haben, die in der äußeren Welt die Geschichte des Geistes anzuschauen erlaubt; die auf der einen Seite das „Zugleichsein aller Dinge in der Welt" und auf der andern Seite den unendlichen Impuls begreiflich macht, kraft dessen der Geist im Kampf mit der Wirklichkeit als ein sich selbst verwirklichender die Zeit erst schafft und erfüllt. Der „Geist selbst" macht den absoluten „Punkt" dieser Philosophie aus. Sie setzt „den, der sie faßt, gleich anfangs in Freiheit". Philosophie kann nach ihrem echten Begriff nicht „gelehrt und gelernt" werden, sie ist nicht „selbst Wissenschaft", sondern der „wissenschaftliche Geist", der dazu bestimmt ist, selbst ins Leben überzutreten und das Leben mit seiner geschichtlichen Sendung zu erfüllen. Die „Idee der Autonomie", die dieser Geist in sich vertritt, ist kein „Begriff", an den man sich halten kann, sondern eine aufregende Gewißheit, die nur der in ihr zur Tätigkeit Befreite vornimmt. Natürlich verrät sich in solchen Äußerungen noch eine Nachwirkung des Fichteschen

Pathos, das seine Reize für den jungen Schelling keineswegs verloren hat. Und doch bricht in Schelling zugleich immer wieder das Bewußtsein der Fragwürdigkeit durch, in der jeder Augenblick des gelebten Lebens steht. Ganz anders als Fichte ist Schelling darauf aus, statt heroischer Gesamtbejahung der menschlichen Geschichte ihrem spannungsreichen Ereignissinn das Wort zu reden. Die ganze Fortdauer des Menschen „ist eine immer wiederkehrende, immer neu bestandene Gefahr, eine Gefahr, in die er sich durch eigenen Impuls begibt, und aus der er selbst sich wieder rettet". Wenn hier also auch noch keine Zweifel an der schließlichen Überwindnug der Gefahr bestehen und insofern die absolute Zulänglichkeit des Idealismus noch in keiner Weise in Frage gestellt ist — dazu bedurfte es eines ganzen Lebens realer Erfahrungen —, so ist doch das Endliche nicht einfach vor dem Unendlichen ausgelöscht und ihm aufgeopfert, sondern es bleibt als das eigentliche Element seiner Darstellung erhalten. Es wird nicht durch einen absoluten, und zwar praktisch absoluten Entschluß seiner Selbständigkeit entkleidet und mit einem Schlage idealisiert, sondern es behält als Endliches seine Selbständigkeit und gibt als solches dem Unendlichen erst die wirkliche Möglichkeit lebendiger Entfaltung[94].

Autonomie ist freilich auch im Moralgesetz „ausgedrückt", aber doch nur, insofern zugleich mit dem in ihm gesetzten Sollen als ein „positiver Gegensatz" der sinnliche Antrieb da ist. Das Moralgesetz und das Naturgesetz liegen in einer Ebene. Aber gerade damit diese Ebene als gemeinsamer Schauplatz jener beiden gegensätzlichen Welten in Betracht kommen kann, damit überhaupt Berührung und damit Kampf und Befruchtung statthabe, muß es ein über die Gegensätze Übergreifendes geben, das die starre Gegensätzlichkeit in eine lebendige Duplizität überzuführen erlaubt. In dieser Leistung liegt daher gerade der tiefste Sinn der „ursprünglichen Autonomie", die in ihrem theoretischen Ausdruck ein „Vorstellen . . ., ein Konstruieren endlicher Dinge", in ihrem praktischen Ausdruck aber ein „Wollen" ist[95]. Wird daher die Autonomie zugleich als das „ursprüngliche Handeln des Geistes auf sich selbst" bezeichnet, dann ist damit das Handeln aus jener absoluten Freiheit gemeint,

die nichts als das unmittelbare Selbstinnewerden des Geistes ist und den Inbegriff der intellektualen Anschauung ausmacht. Durch diesen Freiheitsbegriff unterscheidet sich die transzendentale Philosophie wesentlich vom Dogmatismus. „Freiheit wird nur von Freiheit erkannt, Tätigkeit nur von Tätigkeit aufgefaßt". Es liegt in der Natur dieses höchsten Prinzips, daß es zu einer Darstellung durch ein Bedingtes verleitet. Kant ist mit seinem „Ding an sich" und Platon nicht weniger mit seiner „Idee" auf der Spur dieses Unbedingten. Beide Ausdrücke müssen symbolisch verstanden werden, wenn man in ihnen den Geist ihrer Urheber ergreifen will[96]. Eigentlich genommen stellen sie einen Widerspruch dar; und sie müssen davor bewahrt bleiben, „unästhetischen Köpfen" zum Opfer zu fallen. Der Hinweis auf die Ästhetik an dieser Stelle ist nicht ohne Bedeutung. Auch an einer benachbarten Stelle fühlt Schelling an der Grenze des Philosophierens das Bedürfnis, auf die Ästhetik als auf den eigentlichen „Eingang zur ganzen Philosophie" zu verweisen. Wir stehen von neuem im Zauberkreis der Einbildungskraft, die eben selber das nicht überall durchschaute Symbol ist, mittels dessen er vom Absoluten nur zu reden vermag. Nur ästhetisch läßt sich erklären, „was philosophischer Geist ist". Das Absolute hat für den Philosophen dieselbe Gewalt, die für den Dichter die Einbildungskraft hat. Es ist der „elektrische Schlag", der die Pole des Wirklichen miteinander in Berührung bringt und alles „Werdende und Lebendige" befreit[97].

Denn das Absolute, das für sich selbst in transzendentaler Selbstgehörigkeit, Autonomie ruht, schließt zugleich das empirische Dasein in seinem unendlichen Widerstreit auf und gibt uns die Welt als Sphäre unendlicher Tätigkeit zu eigen. Der „Sündenfall" als die erste willkürliche Tat, die den Übergang vom Absoluten zum Empirischen anzeigt, ist zugleich die Geburtsstunde der in einem „System endlicher Vorstellungen" uns gegenübertretenden Welt. „Es ist unsere eigene Endlichkeit, die uns die Welt endlich macht."[98] Aber wenn der transzendentale Lichtstrahl die endliche Befangenheit des Menschen durchbricht und Leben und Bewegung in dem empirischen Dasein befreit, dann wird mit dem „Vernunftreich", das als das Ende der Geschichte die Willkür auf der Erde zum

Verschwinden bringt, auch die „erweiterte Welt" dem „erweiterten Organ" sich öffnen. Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie wachsen aus der durch das Absolute erschlossenen Polarität als die beiden Zweige heraus, die die Totalität eines neuen Systems der Philosophie zu bilden berufen sind.

Die Naturphilosophie beherrscht das äußere Wirken Schellings während der nächsten Zeit. Aber preisgegeben wird deshalb die geschichtsphilosophische Aufgabe nicht. Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie sind die beiden polaren Elemente der Philosophie überhaupt, die in dem „Dritten aus beiden", der Philosophie der Kunst, sich zu einer neuen Einheit zusammenfügen[99]. Wenn daher die Naturphilosophie als die Anwendung der „reinen theoretischen Philosophie" an der Deutung des Sichtbaren ihre besondere Aufgabe hat, so wird sie bei der vorausgesetzten Polarität zuletzt doch nicht vom Menschen abführen, sondern an ihrem Ende wird die Frage nach dem Menschen nur desto konkreter sich stellen. Die Philosophie des Menschen ist aber als der angewandte Teil der reinen praktischen Philosophie das Analogon der Naturphilosophie. In ihr soll die „Geschichte eine wissenschaftliche Grundlage erhalten". Beide zusammen durchdringen erst den gesamten Bereich der Erfahrung; beide vollenden erst das wirkliche Geschäft der Philosophie. Erst nach beider Leistung würde das durch die erste Reflexion dem Subjekt gegenübergetretene Objekt dem Strom des einigen Lebens zurückgegeben und dadurch die mit der Reflexion eingetretene Entzweiung wieder rückgängig gemacht werden können[100].

Bei dieser Gesamtansicht der philosophischen Aufgabe kann also das Problem des Menschen, und zwar des konkreten, in dem „progressiven" Entwicklungsgang der Geschichte sich durchsetzenden Menschen, niemals hinter dem Problem der Natur zurückstehen. Wenn in der Natur selbst das geheime Gleichnis unserer Geschichte sich abzeichnen sollte, dann würde damit doch dem nach freier Planung sich vollziehenden Geschichtsgang des Menschen kein geringeres Interesse gebühren. Die Geschichte setzt zwar als eine gleichsam in Freiheit gesetzte Natur ein Ideal und „unendlich-mannigfaltige Abweichungen von demselben im Einzelnen" voraus, ihr Gang ist progressiv

und nicht dem Gesetz einer periodischen Wiederholbarkeit zu unterwerfen; aber die Geschichte ist auch kein völlig gesetzloses Fortschreiten; es gibt eine „Kongruenz" mit dem Ideal „im Ganzen", eine Vereinigung von „Freiheit und Gesetzmäßigkeit", die als etwas Eigentümliches dem Absoluten gegenübersteht und vor ihm gewiß kein tieferes Recht hat als die Natur. Auch „daß wir Geschichte haben, ist Werk unserer Beschränktheit"[101]. Aber beiderlei Formen der Beschränktheit sind für eine Auffassung, die das Absolute nicht mehr wie Spinoza „außer uns" setzt, zugleich Offenbarungen desselben. Der deutsche Idealismus wird, zumal in seiner romantischen Prägung, d. h. also da, wo das Absolute mit der universellen Schöpfungstat in eins gesetzt wird und den selbstgewissen Kern des Wirklichen ausmacht, nicht ohne Grund beschuldigt, daß er damit die Beantwortung der metaphysischen Grundfrage sich zu leicht macht. Aber gerade die Energie, mit der Schelling die absolute Entscheidung auch in dem, was er Erfahrung nennt, aufsucht, gibt ihm nach der anderen Seite ein Übergewicht über die in sich selbst zurückgewandte Spekulation. Es ist gerade im Vergleich zu Hegel und Fichte scharf auf die dialektische Äußerlichkeit der Lösungen Schellings hingewiesen worden. Das „System des transzendentalen Idealismus", vor allem aber die tiefsinnigen dialektischen Untersuchungen in der „Philosophie der Mythologie" sollten solchen Urteilen einen Riegel vorschieben. Man wird besser tun, das Urteil über die dialektische Kraft Schellings vorerst zurückzustellen. Die andere Seite seines Wesens aber liegt deutlich vor Augen. Ihm liegt daran, die Wirklichkeit zu respektieren. Er will nicht über die Erfahrung hinwegschreiten, sondern die Erfahrung in ihrer verborgenen Innerlichkeit eröffnen. Daß bei diesem Vorgehen ihm Gewaltsamkeiten und mangelnde Kenntnis der Erfahrung nachzuweisen sein werden, liegt auf der Hand. Vielleicht ist man heute geneigt, etwas günstiger als vor 30 Jahren über die Unerläßlichkeit einer zusammenschauenden Naturphilosophie zu urteilen. Selbst im Faktischen hat sich manches zu Schellings Gunsten verändert. Schellings spätere Philosophie wird nur dann in Einklang mit seinem ganzen Schaffen zu bringen sein, wenn man schon in seiner ersten Entwicklung die Nötigung gewahrt, die Wirklichkeit

als solche anzuerkennen. Er deutet sie zunächst in der Linie der Romantik. Aber er hat auch vor den meisten der Romantiker den Ernst hingebender Forschung voraus; freilich einer Forschung, die in keinem Augenblick vergißt, daß es ihr um Philosophie und nicht um die einzelne Wissenschaft zu tun ist.

II. IDEEN ZU EINER PHILOSOPHIE DER NATUR

Schelling war inzwischen „über Hals und Kopf" mit naturphilosophischen Studien beschäftigt gewesen, deren Früchte sich schon 1797 in einem umfänglichen, aber auch noch weithin ungeordneten Werk darstellten, den „Ideen zu einer Philosophie der Natur"[102]. Seiner systematischen Gesamteinstellung entsprechend läßt sich erwarten, daß die Einbildungskraft für die Durchführung seiner Aufgabe eine maßgebende Bedeutung haben wird. Es kommt für Schelling alles darauf an, den Streit zwischen Geist und Materie zu schlichten, nicht so oder so in diesem traditionsbeschwerten Dualismus sich festzulegen, sondern aus der gestaltenden Wurzel beider Mächte heraus das Werden ihrer besonderen Formungen zu begreifen. Der „kühne Entwurf" Spinozas, in dem die „schöpferische Einbildungskraft, die vom Unendlichen in der Idee zum Endlichen in der Anschauung überging", zum eigentlichen Prinzip des Systems wird, und die trotz ihrer formellen Gegensätzlichkeit ihm verwandte Philosophie des Leibniz, die die „notwendige Vereinigung des Idealen und Realen, des absolut Tätigen und des absolut Leidenden" als das ursprüngliche Wirken der Menschennatur begreift, sind die beiden in sich konsequenten Lösungsversuche der Geschichte. Schelling ist bei dieser Alternative notwendig Leibnizianer. Auch für ihn gründet die ursprüngliche Vereinigung jener Gegensätze „im Wesen einer individuellen Natur", „in einem Geist von schöpferischem Vermögen". Es ist nur nötig, die uralte Idee einer sich selbst organisierenden Materie an der eigenen Natur des Menschen zu erproben, um zu erkennen, daß eben die „schöpferische Einbildungskraft", die über die Trennungen der Reflexionsphilosophie ursprünglich hinaus ist, diesem Quellgrund der Menschennatur zu „symbolischer Sprache" verhilft, in dem Geist und Natur, „Begriff und Tat, Entwurf und Ausführung" eins sind[103].

Schelling sättigt seinen Begriff der Einbildungskraft mit dem Geist der Monadologie. In dieser allzu unbekümmerten Einbildung des Absoluten in die tätige Lebensäußerung des individuellen Geistes verrät sich die alte Vorentscheidung, die Schelling noch niemals zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit der kritischen Philosophie auch in ihrer Fichteschen Gestalt kommen ließ. Die Reflexion wird beiseite gestellt, ihre Trennungen werden nicht ernst genommen; es wird nicht versucht, die Richtung der „Kritik der Urteilskraft" weiterzuverfolgen, den reflektierenden Charakter der Philosophie anzuerkennen und auf dieser methodischen Grundlage die entscheidende Probe des Wirklichkeitsanspruchs zu bestehen. Der äußere Anschluß an die Fragestellung und Disposition der „Kritik der Urteilskraft" kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß Schelling von jenem brennenden methodischen Problem absieht, das schon durch die einfache Existenz dieser dritten Kritik sich stellt, und ganz den gegenständlichen Welten sich hingibt, die hier zur Erörterung stehen.

Daß die Urteilskraft in einer engen Beziehung zur Einbildungskraft steht, läßt sich vor allem dann nicht übersehen, wenn man in dieser die wurzelhafte Verbundenheit mit der Bildkraft überhaupt in Anschlag bringt. Karl Philipp Moritz hat schon 1788 in einer kleinen, aber bedeutenden Schrift „Über die bildende Nachahmung des Schönen"[104] die Einbildungskraft in nahe Verbindung mit der allgemeinen Tatkraft gebracht. Dem, was durch Einbildungskraft soll umfaßt werden können, muß die vorangehende Tatkraft selber die bildende Kraft geliehen haben. Der Horizont dieser tätigen Kraft aber muß so weit sein „wie die Natur selber". Natur und Kunst wachsen dem bildenden Genie zu einer „großen Harmonie" zusammen, in der überall im Einzelnen das Ganze gegenwärtig ist. 1797 sagt Goethe von sich selbst: „Immer tätiger, nach innen und außen fortwirkender poetischer Bildungstrieb macht den Mittelpunkt und die Base seiner Existenz."[105] In diesem schöpferischen Weben von Natur und Kunst ist die Einbildungskraft, zumal die „produktive" des Idealismus, zu Hause. Sie wirkt im Mittelpunkt aller gestaltenden Kräfte. Sie ist so das eigentliche Organ jenes dritten Reichs der Poiesis, dem doch auch die Ur-

teilskraft auf ihre Weise dienstbar ist. Die Urteilskraft ist im Zuge solcher Deutung gleichsam die Bildungskraft des Philosophen.

Gerade hier aber wird die Philosophie kritisch über die ihr gesteckten Möglichkeiten wachen müssen. Die Urteilskraft kann nicht selber produktiv im Sinne jener allgemeinen Bildkraft sein. Sie mag ihrer metaphysischen Beschaffenheit nach immerhin in dem bildenden Wesen des Menschen und seiner Kultur mitentspringen und eine der Produktionsweisen des Menschen sein; aber das sie kennzeichnende Urteil müßte die Erinnerung daran wachhalten, daß sie in ihrer Betätigung sogleich aller andersartigen Bildung gegenübertritt, sie beurteilt oder ihrem Wesen nach reflektierende Urteilskraft ist. Wissenschaft, jedenfalls aber Philosophie setzt für ihren eigenen Vollzug die Reflexion über das voraus, dem sie das Urteil sprechen will. Reflexion als das Gegenüber der anschaulichen und unmittelbaren Produktion setzt daher notwendig den Widerspruch voraus. Es könnte sich sogar die Frage erheben, ob die Philosophie nicht von hier aus sich endgültig dem Widerspruch verfallen zeigt. Jedenfalls ist der Sinn nicht das Erzeugnis des ungebrochenen Bildungstriebes. Er läßt sich — wenn er überhaupt als etwas Totales und Geschlossenes hervorgebracht werden kann — nur in einer durch den Widerspruch hindurchgehenden und vielleicht niemals zu Ende kommenden Bewegung bestimmen. In diesem letzten Betracht findet die Methode der Urteilskraft zweifellos ihre geniale Durchbildung erst durch Hegel. Auch er widersteht allerdings der Versuchung nicht, sein System als die durch den zu Ende gedachten Widerspruch endgültig entwickelte Erkenntnis dessen anzusehen, was die Menschheit in Religion und Philosophie von Anbeginn besaß. Aber er hat vor dem Schelling der Romantik ein tieferes Bewußtsein von der bewegenden und umrührenden Gewalt des Widerspruchs voraus. Auch Schelling bedient sich der Dialektik für die Entfaltung des Begriffs in die Totalität des Wirklichen. Aber er muß über diesem Bemühen anders als Hegel erlahmen, weil er in der dialektischen Bewegung nicht mehr um die Auflösung des Widerspruchs zu kämpfen hat, sondern weil diese Auflösung als etwas absolut Greifbares seiner Philosophie

auf jeder Stufe ihrer Entwicklung schon zugrunde liegt und daher die elementare Glut und Leidenschaft des Widerspruchs zur freundlichen Polarität sich abschwächt. Schelling läßt sich, solange er im Bannkreis der Romantik steht, von dem unmittelbaren Mysterium der Bildkraft überwinden, sieht in ihm den endgültigen Sinn auch der Philosophie verbürgt und verschmäht es daher, durch die Mühsal der Reflexion hindurch dem Begriff die Totalität der spekulativen Erkenntnis abzuringen. Weil er die produktive Einbildungskraft zu glaubensfroh an die Stelle der reflektierenden Urteilskraft setzt, kann er meinen, an jedem Stadium seines Weges schon am Ziel zu sein; sieht es daher so aus, als ob er bald in der Naturphilosophie, bald in der Kunstphilosophie, bald in der Mystik des Absoluten selbst das Ein und All der Philosophie ergriffe, während er doch in dieser ganzen Phase seiner scheinbaren Wandlungen in Wahrheit immer derselbe bleibt, der, vom Mysterium der Einbildungskraft berauscht, den selbständigen und daher auch allein in die Wirklichkeit einmündenden Weg der P h i l o s o p h i e nicht sieht.

Aber diese der Romantik zugehörende, verhängnisvolle Seite seines Philosophierens zeigt ihn andererseits auch wiederum in einer günstigeren Lage als Hegel. Hegel ist niemals durch den Strom des unmittelbar ihn mitreißenden Lebens aus seiner Bahn abgelenkt worden. Die von früh auf in ihm verschlossene reife Sicherheit seines philosophischen Willens ist nie dem Wahn eines allverheißenden Anfangs verfallen. „Welche gleich zu Anfang die Idee der Philosophie selbst, das Absolute und unsern Herrgott mit seiner ganzen Herrlichkeit haben, wissen wenig Bescheid.“[106] Wer aber wie Schelling immer von neuem die restlose Hingabe an das Leben selbst, an die Natur, an die Kunst, an den Menschen gekannt hat, wem als einem vielmals ganz Hingegebenen dann auch die ganze Enttäuschung nicht erspart blieb, der hat schließlich doch auch etwas vor dem anderen voraus, der sicher seinen steilen Weg zu Ende ging. Ein solcher Mensch wird länger brauchen, bis sein Denken mit der Wirklichkeit ins reine gekommen ist, aber er steht dafür an seinem Ende nicht wie Hegel vor der Systematisierung eines Unermeßlichen, vor der in ihrer Titanenhaftigkeit doch zugleich unwahrscheinlichen Leistung des an der

Welt mit sich zur Vollendung gelangten Begriffs, sondern einem solchen gibt die in Freud und Leid durchgekostete Erfahrung die reife Weisheit des Greises, die mit kindlicher Ursprünglichkeit die Wahrheit kündet und doch mit tiefem Wissen vor den Grenzen des Menschen sich bescheidet.

Das ganze Verständnis Schellings muß scheitern, wenn man ihn immer nur als Durchgang zu Hegel ansieht, ihn als den philosophischen Jüngling feiert, der nach einer strahlenden Kulmination seines Genius in eben mannbarem Alter bald als ein zerbrochener und enttäuschter Schwärmer und kaum beachtet sich dem Horizont wieder nähert und verschwindet. Schelling gibt sich freilich ganz dem Reiz der romantischen Weltlösung hin, aber er ist zugleich der einzige aus der romantischen Generation, der den Weg aus dem Mysterium heraus in die Freiheit zurückfindet und nun als ein wahrhaft Verstehender neu sich zur Besinnung sammelt. Wenn daher die Nachzeichnung der Wege des jungen Schelling nicht ohne Aufweis seiner Grenzen in der Deutung von Natur und Kunst, von Geschichte und Religion geschieht, so ist der Blick dabei nicht nur an fremder Leistung und Erkenntnis geschärft, sondern zugleich an der eigenen Entwicklung Schellings.

Weil Schelling in der ersten Hingabe an den naturphilosophischen Problemkreis darauf verzichtet, gleichzeitig auch die andern Probleme der „Kritik der Urteilskraft“ fortzubewegen, bleibt der latente Konflikt mit Fichte zunächst vermieden. Hätte Schelling in umfassenderer Weise die Ausführung des „Systemprogramms“ versucht, wäre er den ihm nicht fremden Problemen der menschlichen Kultur und Kunst schon damals tiefer nachgegangen — was allerdings die noch ungeübten Kräfte wohl überstiegen hätte —, dann würde aller Wahrscheinlichkeit nach eben dieser Bereich des Menschen und der Kunst das System mit einer inneren Bewegung erfüllt, einen dialektischen Fortschritt in ihm bewirkt haben, der das Absolute davor hätte bewahren können, am Ende als der allgegenwärtige Retter eintreten zu müssen und dabei seiner Natur nach doch aller besonderen Verantwortung ledig zu sein. Dann wäre vor allem die Kunst für die Gestaltung des Systems selbst wirksam geworden und hätte sich nicht mit der zweideutigen Rolle begnügen können, das Absolute selbst zu symbolisieren

und damit auf dem Gipfel der Entwicklung die Philosophie überflüssig zu machen. Von den bereits herangezogenen allgemeinen systematischen Reflexionen abgesehen, liegt das Schwergewicht der gedanklichen Arbeit Schellings für eine Zeit lang ganz auf dem Gebiet der Naturphilosophie. Das hat die eben bezeichnete Rolle des Absoluten möglich gemacht. Weil der systematischen Entfaltung — man braucht noch nicht einmal zu sagen: „der Schmerz des Negativen", sondern nur — die fortschreitende Steigerung in der Durchdringung der wirklichen Welt fehlte, weil ihre Problematik an einem für sich liegenden Bereiche angegriffen und zur absoluten Lösung gebracht wurde, deshalb wird das Absolute zum *deus ex machina,* der je nach dem besonderen Angriffspunkt der Problematik das lösende Machtwort spricht. Schelling hat nicht in Fragmenten philosophiert, wie die übrigen Romantiker jedenfalls zunächst es taten; aber er ist darin doch ihr Genosse, daß jedes neue seiner Werke ein neues Fragment seiner Philosophie ist. Nur das „System des transzendentalen Idealismus" macht eine scheinbare Ausnahme, scheinbar deshalb, weil die Philosophie selbst darin nur eine fragmentarische Existenz führt. Schelling begnügt sich also zunächst damit, Fichte, dem er nicht gerecht geworden ist, zur Seite zu stellen. Er will ihn in seiner eigenen Sphäre gar nicht antasten, will ihn nur ergänzen, um der Natur wieder zu ihrem Eigenrecht zu verhelfen, um den Geist auch in ihr offenbar zu machen. Unter der Hand aber entfaltet der neue Gegenstand die ihm einwohnenden Daseinskräfte, manifestiert auf seine Weise das Absolute und wird damit selbst ein ausschlaggebendes systembildendes Element.

Zeigt sich daher von dieser Seite die Naturphilosophie in ihrer schwerwiegenden Bedeutung für den Systembegriff Schellings, so wird sich auch umgekehrt erwarten lassen, daß die unmittelbare Verankerung der Natur im Absoluten die methodische Form der Naturphilosophie entscheidend bestimmen wird. Weil Schelling bei seinem Vorgehen der Gefahr nicht widerstehen konnte oder wollte, die Sinnsynthese unmittelbar an der Natur vorzunehmen, ehe ihm der Gesamtbereich des Wirklichen in seiner tieferen Gliederung vor Augen stand, legte er den Gesamtgeist des Wirklichen unbekümmert in die Natur

hinein und versank, ihr hingegeben, in die Anschauung eines Universums, das doch erst die Menschenwelt ihm wahrhaft erschließen konnte. Schelling konstruiert den Organismus der Natur als den Organismus des in sich selbst lebendigen Geistes. Der von Kant aus ihr verbannte objektive Zweck wird ihr ohne Hemmung wieder untergelegt, die Natur wird der produktiven Einbildungskraft als eine willenlose Domäne überliefert. Nach Seiten des Geistes wie der Natur muß der Versuch, gerade an diesem Punkte über ihr wechselseitiges Wesen Erkenntnis zu gewinnen, gleich gefährlich sein. Denn dem Menschenuniversum, der Kultur und der Geschichte gegenüber ist die Zweckbetrachtung fast notwendig zu einer reflektierenden Haltung geneigt. In der Geschichte steht dem Philosophen eine Welt gegenüber, die selbst — jedenfalls a u c h — ein Produkt der Arbeit des bewußten Geistes ist und die deshalb dem spekulativen Geist, der sie durchdringen und erschöpfen will, einen sehr bestimmten Widerstand entgegensetzen wird. Diese Wirklichkeit hätte die auf Zwecke sinnende und vornehmlich die an der Schau produktiver Zwecke sich berauschende Urteilskraft, die doch vielmehr Einbildungskraft ist, früher oder später in die Schranken der Reflexion zurückgewiesen. Sie hat sich ja später auch gegen die allzu siegessichere Deutung der Hegelschen Geschichtsphilosophie gewehrt. Aber die Natur steht dem Menschen willenlos gegenüber. Dem Auge des Malers oder des Dichters enthüllt sie sich als Inbegriff tiefsten Kräfteregens. Sollte dem sinnenden Blick des Philosophen versagt sein, was der Pinsel des Malers oder die Sprachgewalt des Dichters an ihr anschaulich macht? Vor der Natur war die Gefahr einer nicht mehr reflektierenden, sondern produktiven Einbildung der Zwecke in die Anschauung nicht mehr aufzuhalten, wenn ein Mensch von der dichterischen Kraft und Daseinssehnsucht Schellings sich ihr näherte. Damit aber war in dem Medium der Naturphilosophie die kritische Denkweise aufs neue in Metaphysik umgeschlagen, und nun in eine solche, die, weil sie an der Natur sich bildete, zu Leibniz und Spinoza und im Verfolg auch zu Bruno und dem Neuplatonismus zurücklenken mußte.

So versucht denn Schelling in den „Ideen“ nach dem vorangestellten Grundsatz, daß die „Chemie die Elemente,

Physik die Silben, Mathematik die Natur lesen lehrt", daß es der Philosophie aber allein zusteht, „das Gelesene auszulegen"[107], das von allen Seiten ihm zuströmende Material aus der Innerlichkeit des Geistes zu deuten. So willkürlich Schelling dabei den Phänomenen Gewalt antut und das einzelne Experiment nach seiner eigenen Deutungslaune zum vollgültigen Zeugen für die Wirklichkeit nimmt, so fruchtbar mußte doch das Bemühen sich auswirken, auf Grund umfassender Kenntnis und liebender Versenkung in das Material die mancherlei neuen Entdeckungen auf dem Felde der Chemie, der Elektrizität und des Magnetismus mit der „Revolution" in Verbindung zu bringen, die zu gleicher Zeit auf dem Gebiete der Philosophie im Gange war. Eine solche Betrachtungsart führt „das Entdeckte auf Prinzipien zurück, wie sie zugleich neue Entdeckungen begründet"[108]. Sie schmilzt die einzelnen Erfahrungen erst ein in den Gesamtprozeß der geistigen Entwicklung und gibt ihnen dadurch die Möglichkeit einer bestimmenden Einwirkung auf das Zeitalter. Daß bei einem solchen Vorgehen der einzelne Versuch einer Systematisierung, zumal wenn er Schule macht und den trägeren Nachfolger zum kenntnislosen Spekulieren verleitet, notwendig dem eigenwilligen Reichtum der Natur nicht gerecht werden kann und zu einer Reaktion der Empirie führen wird, liegt auf der Hand. Schelling war gegen diese Gefahr nicht blind. Er haßte nichts mehr als „jenes geistlose Bestreben, die Mannigfaltigkeit der Natururſachen durch erdichtete Identitäten zu vertilgen". Er wußte, daß die Natur „in der höchsten Verschwendung der Wirkungen" allein ihrem Daseinsverlangen genügen kann, aber er war ebenso überzeugt, daß sie darin sich zugleich „der höchsten Sparsamkeit der Mittel" bediene. Er ging daher darauf aus, beidem gerecht zu werden. Er bekämpfte auf der einen Seite den Dogmatismus der eindeutigen Theorien, der „trägen Naturphilosophie", und er versuchte auf der anderen Seite doch, das „leitende Prinzip" zu finden, das die Fülle regiert[109].

Die „Ideen" beschränken sich zunächst darauf, an den Erscheinungen der anorganischen Welt diejenige Gemeinsamkeit aufzusuchen, die auf eine durchgreifende Gesetzlichkeit schließen läßt. Schelling wagt noch nicht, seiner Darstellung eine „streng wissenschaftliche Form" zu

geben, sondern wählt statt der konstruktiven, von höchsten Prinzipien zu den Erfahrungen herabsteigenden Darstellung die freiere Form, die vom Einzelnen aus nach einer allbefassenden Einheit sich umsieht. Die chemischen, elektrischen und magnetischen Erscheinungen zeigen insofern ihre Verwandtschaft, als sie alle in ihrer Wirkungsweise das alte Heraklitische Ἓν διαφερόμενον ἑαυτῷ bezeugen. Das gesamte Leben in der Natur setzt das Zusammenwirken entgegengesetzter Kräfte voraus. Wo das eine Prinzip, das etwa in Licht und Wärme sich kundgibt, die Natur dem Todesschlaf entreißt und alles verborgene Leben sich dehnen und zur Sonne aufstreben läßt, da zieht das entgegengesetzte Prinzip es durch die Macht der Schwere wieder zur Erde zurück. Aber nur in diesem Miteinander von repulsiver und attraktiver Kraft kann das Leben als ein immer neu sich bildendes und wandelndes sich erhalten. Die Natur mußte alles „auf Gegensätze berechnen", um den „beständigen Kreislauf" ihres Geschehens und dadurch ihre „eigene Ewigkeit" zu sichern. „Nichts, was ist und was wird, kann sein oder werden, ohne daß ein anderes zugleich sei oder werde, und selbst der Untergang des einen Naturprodukts ist nichts als Bezahlung einer Schuld, die es gegen die ganze übrige Natur auf sich genommen hat." Das ist die gleiche Erkenntnis von dem leidvollen Ernst des Streites, die einst Anaximander bei der Geburt der Philosophie erfüllte, als er die Unbeständigkeit der Erscheinungen überdachte. Und schon schwingt auch bei Schelling jene Auffassung mit, die nicht selten eine in der Natur heimische und ihrer Anschauung hingegebene Metaphysik durchdrungen hat, daß in solcher hoffnungslosen Gegensätzlichkeit der Abfall von der seligen Allbeschlossenheit des Absoluten sich auswirkt; obzwar diese Töne nicht das Übergewicht haben und mächtiger noch das Jauchzen über die bunte Fülle des aus den Gegensätzen aufkeimenden Lebens ihn bewegt[110].

Auf dieser Grundlage versucht Schelling in scharfer Polemik gegen die mechanistische Erklärungsweise ein dynamistisches Weltbild zu entwerfen, das methodisch in engem Anschluß an Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" auf die Gegenwirkung von Repulsion und Attraktion gegründet ist. Noch entgeht

Schelling, daß das romantische Weltbild mit diesen beiden Konstruktionselementen nicht wird auskommen können. Der Aufbau der Naturphilosophie mußte naturgemäß im Anschluß an die systematische Gesamtgliederung erfolgen, deren Grundriß ja durch die drei Kritiken Kants gegeben war. Wenn auch vorerst das Absolute im Hintergrund steht, um die Polarität jener beiden Kräfte im Fluß zu halten und sie immer neu in Einklang und Entzweiung zu versetzen, so konnte doch das Absolute nicht selbst in den Naturprozeß eingehen, ohne seine Mächtigkeit zur Austragung tieferer Gegensätze einzubüßen. Die systematischen Zusammenhänge sind noch nicht sicher genug durchschaut, um die tragfähige Grundlage einer das Ganze der Natur umspannenden Konstruktion abgeben zu können. Vor allem aber ist das, was als Grundlegung der Naturphilosophie da zu sein scheint, noch gar nicht an dem Totalproblem der Natur erprobt. Unter solchen Umständen läßt sich voraussehen, daß der einzige positive Beitrag des zweiten Teils der „Ideen", der über die von Kant entlehnte Dynamik hinausführt, die „Philosophie der Chemie", zwar das Verlangen Schellings, ins Empirische vorzustoßen, illustriert, aber zugleich in gefährlicher Weise die Willkür allgemeiner Prinzipien gegenüber den empirischen Tatbeständen bloßlegt[111].

Ein scharfes Schlaglicht auf die noch gänzlich unbeherrschte Lage wirft das systematische Kernstück, das sich mit der Herleitung des Begriffs der Materie aus der Natur des menschlichen Geistes beschäftigt. Schelling sieht zwar die größere Aufgabe, die noch ungelöst vor ihm steht. Die organische Welt wird erst die tiefsten Kräfte der Naturwirklichkeit aufzuschließen haben. Aber gerade, daß diese kräftigste Äußerung aller bildenden Tätigkeit noch nicht durchdrungen ist, kann nicht ohne Rückwirkung auf den Kern der spekulativen Grundlagen bleiben. Trat in den „Abhandlungen" noch deutlich die Einbildungskraft in ihrer ursprünglich mittelnden Funktion heraus, gründete ihre Tätigkeit sich noch überall auf die Gegenwart des Absoluten, so zeigt die durch sie zu verantwortende Polarität von Geist und Natur, Idealem und Realem jetzt, wo die Herleitung der Materie aus dem Widerstreit der repulsiven und attraktiven Kraft in Frage steht, nur zu sichtbar die drohende Gefahr. Die systematischen Formulierungen

decken sich freilich teilweise wörtlich mit denen der „Abhandlungen". Aber die daraus gezogenen Folgerungen zeigen, daß das Schwergewicht von der absoluten Schöpfertat des Geistes sich auf das aus ihr hervorgehende Produkt zu verlegen droht. „Denn ein Geist ist, was aus dem ursprünglichen Streite seines Selbstbewußtseins eine objektive Welt zu schaffen und dem Produkt in diesem Streit selbst Fortdauer zu geben vermag."[112] Zwar soll das, was aus der Entzweiung physischer Kräfte hervorgeht, nämlich „belebte Materie", nur für ein „sichtbares Analogon des Geistes" gelten, aber wenn so das Endliche in seiner anschaulichen Greifbarkeit zum Symbol der Selbstanschauung des Geistes wird, dann ist der Zeitpunkt gekommen, wo der Geist nicht mehr selbst sein Wesen zu verantworten braucht, sondern wo die Anschauung der Natur viel unbefangener ihm das Rätsel seines Lebens und Tuns deuten mag. Schelling hat sich weit von Fichte entfernt. Die Handlung des absoluten Ich hat sich nicht nur zum absoluten Schöpfertum modifiziert, sondern das absolute Schöpfertum ist seinerseits abgelöst durch etwas, was Fichte dann später „das vergängliche Wirken ... Steinesammeln und Steinezerstreuen" genannt hat[113]. Aber hier ist zugleich jener andere Wendepunkt, den Hegel in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes" mit so bitteren Worten zu bezeichnen weiß. Nicht nur droht das Absolute, sich an das alltägliche Gesicht zu verlieren, sondern es droht, den Geist seiner autochthonen Geltung zu entsetzen, wenn er hinfort an der sich selbst organisierenden Natur nur noch sein Schema von der immer erneut synthesierenden Polarität abzuwandeln hat.

Noch fühlt der Geist sich zwar als Herr der Lage. Der Widerstreit der Kräfte in der Natur wird auf den ursprünglichen Widerstreit von Ich und Nicht-Ich zurückgeführt. Tätigkeit und Leiden finden sich in dem physikalischen Geschehen wieder als die repulsive und attraktive Kraft. Wo jene raumerfüllend nach allen möglichen Richtungen zu handeln trachtet, gibt diese Grenze und Bestimmtheit, sucht sie als die Verneinung der Ausdehnung die gewonnene Sphäre der repulsiven Kraft in einen Punkt zusammenzudrücken. So kommen auch Raum und Zeit in dem Widerstreit dieser Kräfte zur Bestimmung. „Der Raum ist nichts anderes, als die unbestimmte Sphäre mei-

ner geistigen Tätigkeit, die Zeit gibt ihr Grenze." Und wie das Ende des ursprünglichen Streits des geistigen Selbstbewußtseins die Anschauung ist, so ist auch das durch Sphäre und Grenze gemeinschaftlich Bestimmte die Materie: „ein durch anziehende und zurückstoßende Kräfte begrenzter und erfüllter Raum"[114].

In dieser verwandten Ausdeutung des geistigen und materiellen Lebens schenkt die ursprünglich-poetische Anschauungsweise Schellings sich selbst ihr Heimatsrecht in der Philosophie. „Was man beim Anblick von Gebirgen, die in die Wolken sich verlieren . . ., empfindet — jenes Anziehen und Zurückstoßen zwischen dem Gegenstand und dem betrachtenden Geist, jenen Streit entgegengesetzter Richtungen, den erst die Anschauung endet — alles das geht im Kleinen bei jeder Anschauung vor. — Diejenigen, die so etwas nicht begreifen, haben gewöhnlich nichts vor sich als ihre kleinen Gegenstände — ihre Bücher, ihre Papiere und ihren Staub. Wer wollte aber auch Menschen, deren Einbildungskraft durch Gedächtniskram, tote Spekulation oder Analyse abstrakter Begriffe ertötet ist — wer wissenschaftlich — oder gesellschaftlich — verdorbene Menschen — der menschlichen Natur (so reich, so tief, so kraftvoll in sich selbst) zum Maßstab aufdringen? Jenes Vermögen der Anschauung zu üben, muß der erste Zweck jeder Erziehung sein. Denn sie ist das, was den Menschen zum Menschen macht."[115]

In der Anschauung wirkt die produktive Bildkraft des Geistes sich aus, aber sie ist in ihrer Abneigung gegen die Tyrannei des schulmäßigen Denkens nur zu bereit, mit dem Begriff das Element ihrer Bildung überhaupt preiszugeben. Sie vergißt leicht, daß die Reflexion die freilich den poetischen Genius zerstörende Bedingung ist, unter der allein sie als Philosophie sich darstellen kann. Die Anschauung mag als ein ständiges Korrelat der logischen Konstruktion den wirklichen Gehalt des Begriffs erst verbürgen; niemals darf sie zu der mystischen Tatsache werden, aus der alle Bemühung des Begriffs entspringt und in die sie wieder einmündet; niemals darf sie die ihr gegenüber selbständige Leistung des Begriffs zu einem bloßen Mittel ihrer Deutung herabwerten.

III. VON DER WELTSEELE

Immer stärker macht sich bei Schelling der Mangel einer logischen Grundlegung geltend, die Kant und Fichte gegenüber selbständig wäre. Die systematische Totalität sucht sich auszubreiten und mit dem Reichtum der wirklichen Gestalten zu erfüllen, ohne daß doch der Begriff in sich selbst sich zu einer solchen Leistung differenziert hätte. So geschieht es, daß eine mystische Intuition dem Philosophen die Weltseele offenbart, die Prinzip und System zugleich ist, die als Welteinheit zugleich sich zur Weltmannigfaltigkeit und Welttotalität „organisiert". Die Schrift „Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus"[116] ist ein volles Jahr nach den „Ideen" im Frühjahr 1798 erschienen. Das Wort Weltseele begegnet nur am Anfang und am Schluß. Sie läßt sich nicht aufweisen, so wie man sonst etwas Einzelnes und Bestimmtes aufweisen oder beschreiben kann. Denn die Weltseele ist, weil „überall gegenwärtig", „nirgends"; weil „Alles", „nichts Bestimmtes oder Besonderes". Auch jetzt will Schelling noch nicht deduktiv vorgehen, sondern nur „aus Erfahrung" beweisen; er will hinleiten, aber nicht ableiten. Insoweit diese Hinleitung jedoch zum Ziel führt, muß ja überall hinter dem bestimmten und besonderen Wirken der Natur jene „absolute Ursache" sich bezeugen, die die Alten als die „gemeinschaftliche Seele der Natur" ahnend begrüßten. In ihr würde die „allgemeine Kontinuität aller Natursachen" und damit auch der Zusammenhang der anorganischen und organischen Welt sich herstellen lassen müssen. Die Weltseele wäre dann in der Tat nicht nur eine prunkvolle Überschrift, sondern in allem Einzelnen das „allgemeine Band", durch das es mit der ganzen Natur verknüpft ist[117].

Die große Voraussetzung der Weltseele läßt es nicht zu, daß irgendeine besondere Erscheinung in der Natur mit dem Schein des Absoluten sich umkleidet. Die transzendentale Betrachtung, die auf solche Weise aus höheren Prinzipien eine allbefassende Einheit der Natur zu postulieren wagt, gibt damit der chemisch-physiologischen Untersuchung im Einzelnen erst die volle Freiheit. Sie darf die Fülle des Besonderen sich als ein unbeschränktes Feld für ihre Erklärungen zueignen, ohne ihrerseits für

die Herstellung oder Nichtherstellung jener Einheit verantwortlich gemacht werden zu können. Die Naturwissenschaft tritt in all ihren Zweigen aus dem Stadium überkommener Abgrenzungen heraus auf den weiten Plan des Universums. Die besonderen Gegensätze, die das Begriffsgefüge der Physik, Chemie, Mineralogie, Botanik, Zoologie usw. kennzeichnen, hören auf, beziehungsloses Eigentum der jeweiligen Einzelwissenschaft zu sein. In ihnen prägt sich nur auf eine besondere Art das allgemeine Weltgesetz der Polarität aus, und sie behalten doch ihr spezifisches Recht für die jeweils leitende besondere Blickrichtung der Forschung. Die Grenzen der Wissenschaft werden nicht nivelliert, aber sie hören auf, unbewegliche Schranken zu sein, die die Aussicht auf die lebendige Einheit des Kosmos versperren.

Indem die Naturphilosophie der Forschung auf diese Weise gleichsam Flügel gibt, bannt sie auf der anderen Seite den Dogmatismus solcher Natursysteme, die wie die Atomistik das Begriffsgefüge einer Einzelwissenschaft unvermittelt auf das Ganze zu erstrecken trachten und damit die Natur zum Spielball beschränkter Theorien herabsetzen. Gewiß war diese Tempelreinigung mit neuen Gefahren verknüpft. Das erfahrungsmäßige Wissen lag noch weithin im Dunkeln, und die Wissenschaften gerieten in einen Zustand prinzipieller Unsicherheit. Schelling selbst war bereit genug, zugunsten einer allgemeinen philosophischen Konstruktion von den gefährlichsten und vagsten Analogien sich für einen Augenblick weiterhelfen zu lassen. Aber trotzdem erschloß die Naturphilosophie der Forschung die Natur als etwas Neues und bis dahin Ungekanntes, indem sie den mannigfaltigen Erscheinungen e i n Leben zugrunde legte, das den „allgemeinen Dualismus" der Natur trägt und in dem Entferntesten ein Verwandtes zu suchen erlaubt[118].

Erst mit der Konzeption der Weltseele gibt es für Schelling eine Möglichkeit, die Kantischen Kräfte der Repulsion und Attraktion in dem G e s a m t bereich der Natur als die beherrschenden Kräfte wiederzufinden und zwischen ihren jeweiligen Erscheinungsformen einen Entwicklungszusammenhang aufzusuchen. Dabei ist die Grundanschauung die gleiche wie in den „Ideen". Das positive und tätige Prinzip fängt die Bewegung in der Welt immer von

neuem an, während das negative und leidende sie in sich selbst zurücklenkt und dadurch den „ewigen Kreislauf" des Naturprozesses verbürgt. Die negative Kraft verhindert, daß die positive in geradliniger Richtung bis ins Unermeßliche sich fortsetze und alle „Schranken möglicher Wahrnehmung" niederreiße, während die positive dafür sorgt, daß die negative Kraft die Welt nicht in einen ausdehnungslosen Punkt zusammendrücke, sondern die Bedingungen für einen immer neuen Anfang der Natur gegeben seien. Beide zusammen erst lassen die Welt als Ganzes und Organismus, und zwar als stets sich erneuerndes System sich behaupten. Keine dieser Kräfte ist absolut oder an sich wirklich, aber in ihrer Polarität sind sie die Elemente eines allgemeinen Weltgesetzes, „das in jedem Planetensystem auf jedem untergeordneten Körper ebenso wirksam ist, als in unserem Planetensystem auf der Erde"[119].

Aber das eigentümliche Wesen der Weltseele und die ihr in diesem Stadium anhaftende Problematik tritt erst mit der Einbeziehung von Vegetation und Leben in das systematische Schema hervor. Denn während im anorganischen Bereich der Ursprung der eigentlichen Kraft der Natur in den Tiefen des Universums verborgen liegt, bleibt bei der „Unwissenheit" darüber, was „außer dem Wirkungskreis unserer Erde fluktuiert", unser Bild des Universums notwendig ein unvollkommenes. Wir sind auf „Schlüsse" angewiesen, die doch zuletzt nur aus transzendentalen Argumenten sich ergeben, und die irgendwo einen Ort postulieren müssen, wo die „ursprüngliche Duplizität" mit sich eins ist und ein Ganzes darstellt; wo die „Heterogeneität" mit der „Homogeneität" zusammenfällt und die Welt als eine „Organisation" sich kundgibt, in der die mannigfaltigen, mit dem Schein des Mechanismus uns täuschenden Teilbezirke erst ihr eigentliches Daseinsrecht empfangen. „Von dieser Höhe angesehen, verschwinden die einzelnen Sukzessionen von Ursachen und Wirkungen ... als unendlich kleine gerade Linien in der allgemeinen Kreislinie des Organismus, in welcher die Welt selbst fortläuft."[120]

Im Organischen dagegen tritt der Organismus selbst als ein Mikrokosmos in freilich unendlichfacher individueller Abwandlung in Erscheinung. Hier werden also die letz-

ten Fragen leichter sich aufklären lassen. Nur darf die Kontinuität zwischen anorganischer und organischer Betrachtung nirgends abreißen, wenn doch das Universum selbst als Organismus sich deuten lassen soll. Die chemisch-physiologische Untersuchung der Lebensbedingungen ist daher keineswegs gleichgültig. Franz Baaders „Beiträge zur Elementarphysiologie"[121] finden gerade deshalb Schellings Beifall, weil sie den „Enthusiasmus" der ältesten Griechen in der chemischen Ausdeutung der Lebensvorgänge erneuern. Bei der Verwandtschaft aller Naturprozesse erlaubt auch das allgemeinste chemische Verhalten der Pflanzen und Tiere Rückschlüsse auf die Grundrichtung ihrer jeweiligen Organisation. Wenn die Pflanzen ausatmen, was die Tiere einatmen, so ist das ein besonderes Beispiel für den allgemeinen Dualismus der Grundkräfte. „In der Pflanze trennt die Natur, was sie im Tier vereinigt." Die Vegetation ist der „umgekehrte Lebensprozeß". Aber es ist gleichwohl aussichtslos, von der Chemie oder Physiologie her in das eigentliche Geheimnis des Organismus einzudringen. Die chemischen Prozesse sind vielleicht als „unvollkommene Organisationsprozesse" zu begreifen; das Tote in der Natur mag als „erloschenes Leben" sich auffassen lassen. Nimmermehr wird man aber umgekehrt den Versuch wagen dürfen, das Tote zum Leben „hinaufzuläutern" und das Leben als ein materielles Produkt zu erklären. „Die Dinge sind nicht" — wie Schelling im Anschluß an Jacobi es formuliert — „Prinzipien des Organismus, sondern der Organismus ist das Prinzipium der Dinge."[122]

Das ist die spekulative These, die voraus feststeht. Aber in der Art, wie Schelling sie durchführt, bewährt sich doch wieder der Rest von empirischer Besonnenheit, der Schelling vor den Idealisten nun einmal auszeichnet. Er denkt nicht daran, den Vitalisten mit ihrer Lebenskraft oder ihrem Bildungstrieb eine bequeme Heimstätte in seinem System zu errichten[123]. Es gibt keinen Punkt in unserer Welt, wo das positive Prinzip als es selbst in irgend etwas Besonderem sich anschauen ließe. Das stets gegenwärtige Negative zwingt das Positive immer auf seine eigene Ebene herab und läßt es nur in Wechselwirkung mit ihm hervortreten. So gewiß daher das entscheidende Prinzip des Lebens jenseits der chemisch-physiologischen Materialität

zu suchen ist, so wenig läßt sich ihm gegenüber das Materielle zu „absoluter Passivität" herabsetzen. Mit einem Gewaltspruch ist in dem Bereich des Organischen ebensowenig auszurichten wie in der anorganischen Welt. Die wissenschaftliche Untersuchung kann in den einzelnen Entwicklungsstufen des organischen Lebens nur das mannigfaltige Hervortreten der beiden Prinzipien in ihrer Wechselwirkung zu erfassen versuchen.

Für diese Aufgabe empfängt Schelling entscheidende Anregungen aus den „Elementen der Medizin" des schottischen Arztes John Brown. Nach ihm ist Irritabilität oder Erregbarkeit das Kennzeichen der lebenden gegenüber den toten Wesen und der Materie. Die erregenden Ursachen und die Erregbarkeit, die zusammen den wechselvollen Lebensprozeß mit seinen Empfindungen, Bewegungen, geistigen Verrichtungen und Gemütskräften auslösen, stehen im Verhältnis einer umgekehrten Polarität zueinander. Je stärker die erregende Kraft wirkt, desto mehr schwächt sich die Erregbarkeit ab; und je stärker die Erregbarkeit ist, desto leichter reagiert sie auch auf schwache Erregungen. Da offenbar für jedes Alter und für jede Konstitution ein normales Maß der Erregbarkeit Zeichen der jeweiligen Gesundheit ist, läßt sich auf diesen Grundlagen eine einfache Theorie der Medizin aufbauen. Die sthenische Krankheit beruht auf „Überfluß", die asthenische auf „Mangel an erregender Tätigkeit"; jene kann „durch schwächende, diese durch reizende Mittel gehoben" werden[124].

Die prinzipielle Haltung dieser neuen Medizin ließ sich nicht nur für die auf Polarität ausgehende Betrachtungsweise der neuen Naturphilosophie fruchtbar machen, sie mußte auch in den Kreisen der von ihr beeinflußten Ärzte den Boden für die Naturphilosophie bereiten. Eine Lösung des entscheidenden Problems konnte Schelling freilich bei Brown nicht finden, und zwar um so weniger, als Brown selbst aus seiner Feindschaft gegen die Spekulation kein Hehl machte und die „giftige Schlange der Philosophie" zugunsten der Treue gegen die Erfahrung meiden wollte. Schelling kann unmöglich die von außen kommenden Reize für das eigentlich positive Prinzip halten wollen, dem gegenüber dann die Erregbarkeit zum Negativen werden und noch dazu in reiner Passivität verharren müßte.

Für ihn kann der Gegensatz von Reiz und Erregbarkeit nur innerhalb der negativen Lebensbedingungen von Bedeutung sein, und zwar dadurch, daß die Erregbarkeit gewissermaßen zum Generalnenner wird für die negative Seite des Lebens, deren Gesamtwirkung die Erregbarkeit zum Ausdruck bringt und zugleich mit dem positiven Prinzip vermittelt.

So ist die Erregbarkeit trotz ihrer Unzulänglichkeit für die Bezeichnung des positiven Lebensprinzips doch insofern ein Zentrum des Lebensprozesses, als sie auf der einen Seite das Korrelat der ganzen chemisch-physiologischen Bedingtheit des Organismus darstellt und auf der anderen Seite zu dem „Höchsten, was die Natur erreicht hat", zur Sensibilität hinüberweist. Mit dieser Beziehung zwischen Erregbarkeit und Empfindungsfähigkeit wird aber erst die höchste Bezeugung jenes allgemeinen Dualismus erreicht; und darin gerade liegt das Unzulängliche der Brownschen Theorie, daß sie daran vorbeigeht und nicht erkennt, daß in der Empfindungsfähigkeit des Organismus für eine bestimmte Sphäre von Eindrücken sein tiefster Unterschied von der toten Welt offenbar wird, die wahllos jeden Eindruck über sich ergehen lassen muß.

Keinesfalls darf indessen nach der Erregbarkeit nunmehr die Sensibilität als das positive Prinzip selbst mißverstanden werden. Denn so wenig Schelling die Sensibilität zum Erfolg der chemisch-physiologischen Vorgänge machen könnte, so wenig kann er sie beziehungslos auf die positive Seite des Lebens setzen und damit die Kontinuität der Natur im Ganzen preisgeben, die aufzuweisen das eigentliche Ziel seiner Polaritätsmethode ist. Sicherlich bildet das positive Prinzip — transzendental angesehen — sich die organische Materie an, kann sich nicht umgekehrt das Herrlichste aus dem Nichts gebären. Aber das Interesse der Naturphilosophie fordert den Aufweis des Zusammenhangs zwischen allem, was Natur ist; weil, wenn nur irgendwo der Faden reißt, der eine Teil endgültig dem Tode verfallen und von dem lebendigen Geist abgetrennt wäre. Soll daher die ganze Natur auf eigentümliche Weise das Walten des Absoluten in sich spiegeln, dann muß das Gesetz der Polarität sie ohne Bruch durchherrschen. Dann wird es gerade entscheidend, die Sensibilität an ihre Abhängigkeit von der Irritabilität zu erinnern und die

physiologische Betrachtungsart bis in die höchsten Bezirke des Lebendigen hinaufzuerstrecken. Auch die Sensibilität darf keine „absolute Eigenschaft der tierischen Natur" sein. Auch in dieses „Heiligtum der Natur" muß man mit Experimenten eindringen, damit bis zu diesem Gipfel eine kontinuierliche Stufenfolge zwischen den Funktionen des tierischen Lebens sichtbar wird. Nur so läßt sich erhoffen, daß der „Antagonismus der Kräfte", mannigfaltig wie er erscheint, doch zuletzt das „Eine Naturprinzip" als seinen schaffenden Grund erahnen läßt, das eben die Alten als Weltseele bezeichneten, ohne es deuten zu können[125].

Der Entwicklungsgang der „Weltseele" wird gegen Schluß immer schwerfälliger und undurchsichtiger. Dazu trägt vor allem eine prinzipielle Unklarheit bei, die die Rolle der Weltseele selbst betrifft und bis in die letzten Voraussetzungen von Schellings Philosophieren zurückreicht. Die Weltseele kündet sich zunächst als die Synthesis des positiven und negativen Prinzips an[126]. Was aber aus dem verborgenen Kern des organischen Lebens heraustritt und der Reflexion sich darstellt, fällt allzumal in den Bereich des gegensatzerfüllten Negativen. Das, worin die Gegensätze sich vereinigen, ist mithin nichts anderes als das stets gesuchte und doch nie gefundene positive Prinzip selbst.

Aber eine solche Lösung, wie sie hier nahe genug liegen mochte und durchaus in der Richtung der wissenschaftlichen Zielsetzung Schellings sich gehalten hätte, würde ganz und gar dem Grundsinn seiner Philosophie entgegen gewesen sein. Bei ihrer Annahme wäre tatsächlich Hegel vorweggenommen worden. Denn die Dialektik der sich suchenden und sich fliehenden Gegensätze wäre bei dieser Sachlage das einzige Verfahren gewesen, um die Philosophie selbst systematisch zu vollenden. Schelling aber steht ja in dem Bann einer intellektuellen Schau, die ihn über die Negativität des dialektischen Verfahrens hinaushebt; und zwar nicht so hinaushebt, daß die Dialektik in ihrer totalen Durchführung in einem echten Resultat sich aufgehoben findet, sondern in der müheloseren und sorgloseren Weise, daß das eigentliche Sinngeheimnis voraus offenbar ist und in der wissenschaftlichen Untersuchung nur nachträglich und wie durch ein empirisches Beispiel erläutert wird. Es zeigt sich daher auch an dieser Stelle

wieder das längst bemerkte Übergewicht der Anschauung über den Begriff.

Das positive Prinzip steht als das Eine der Mannigfaltigkeit der negativen Prinzipien gegenüber. Aber so sehr die „besondere Organisation“ und die „besondere Welt“ des Hinzutritts der negativen Bedingungen zu ihrer Verwirklichung bedarf, so wenig ist doch das Eine, aller Sonderheit bar, das absolute Prinzip. Sondern in dies Eine Positive, das freilich vor der Reflexion durch keine Bestimmtheit zu umgrenzen ist (Hegel), strömt das Urtätige hinüber, das der intellektualen Anschauung gegenwärtig ist und das auch dem, der stärker als Schelling widerstrebte, sogleich zum „Urphänomen“ sich organisieren müßte, wenn es nicht als ein völlig Jenseitiges aus aller Sinnvermittlung herausbleiben soll. Unwiderstehlich bemächtigt sich die Einbildungskraft dieser „absoluten Ursache“, um die Spontaneität des Geistes in ihr zu veranschaulichen. Der Begriff der „absoluten Individualität“ bezeichnet die Richtung, in der diese Veranschaulichung dessen, „was allen Geistern gemein ist“, sich bewegt. In diesem Zuge charakterisiert sich die Philosophie Schellings wiederum als romantisch. Ist der Makrokosmos trotz des Mechanismus, der ihn in seinen Prozessen zu beherrschen scheint, vielmehr als ein Makroorganismus zu deuten, dessen individueller Konzentrationspunkt im Unendlichen liegt, so enthüllt sich als das positive Prinzip des im engeren Sinn organischen Lebens nunmehr auch ein solcher individueller Konzentrationspunkt, der eben hier, als ein zwar an sich selbst unteilbar einer, gleichwohl allem Beteiligten sich mitteilt und in jedem Teil das Ganze als einen Mikroorganismus ins Leben ruft[127].

Daß hier jener „Proteus der Natur“, dessen gemeinschaftliche Seele die Welt durchdringt, wahrhaft zu Hause ist, läßt sich nicht übersehen, wenn man auf die höchsten Prädikate sieht, die Schelling in diesem Zusammenhang verschwenderisch ausstreut. Der „Begriff“, der als das „Monument vorüberschwindender Erscheinungen“ das „Perennierende“ einer Sphäre schafft, innerhalb welcher der Organismus unzerstörbar sich behauptet, ist alles andere als ein Produkt der Reflexion, sondern in ihm wird die „absolute Vereinigung . . . (des Idealen und Realen)“ angeschaut, die — unter Bezugnahme auf Kants „Kritik der

Urteilskraft" — Organisation und Individualität untrennbar aneinanderbindet. Das beständige Bestreben der Schellingschen Philosophie, die überkommene Antithese von blinder Gesetzmäßigkeit und freier Wirksamkeit, in der die Dialektik der theoretischen und praktischen Vernunft sich ausdrückt, auf ein beiden zugrunde liegendes Gemeinsames zurückzuführen, steht daher auch im Mittelpunkt der „Weltseele": „Die Natur soll in ihrer blinden Gesetzmäßigkeit frei und umgekehrt in ihrer vollen Freiheit gesetzmäßig sein."[128]

Das Prinzip des Organismus in seiner Steigerung bis zur absoluten Individualität ist der tiefste Ausdruck für diese gemeinsame Position, die hinter dem gegensatzerfüllten Gleichnis der Erscheinungswelt sich verbirgt, und dem an die Erscheinung hingegebenen Forscher nur auf der „tiefsten Stufe" in dem sich offenbart, was als „Bildungstrieb" das Spiel der Naturkräfte ins Werk zu setzen scheint. Was in ihm als wahrhafte Ursache wirksam ist, kann sich nur dem Transzendentalphilosophen enträtseln, wenngleich dieser Transzendentalphilosoph sich nicht scheut, sein absolutes Prinzip allzu bereitwillig mit den Farben der lebendig atmenden Natur zu schmücken und im „bildenden Äther" der Gegenwart des individuellen Geistes sich zu freuen. Das Geheimnis der Individualität in ihrer menschlichen Tiefe wetteifert mit der Unendlichkeit des sich regenden Universums, um die Urkraft des Absoluten zu veranschaulichen.

Gewiß kommt das Individualisieren erst durch den Hinzutritt der negativen Bedingungen zustande. Es sieht so aus, als ob die Einheit des Lebensprozesses allein durch das positive Prinzip, seine unendliche Abwandelbarkeit in den individuellen Lebensreihen dagegen durch die negativen Bedingungen verantwortet würde. In Wahrheit aber ist ja eben diese E i n h e i t des Lebensprozesses schon die entscheidende Bürgschaft dafür, daß der eintretende Prozeß wesentlich ein „Ganzes" darstellt, gerade im „Sich-ins-Unendliche-Individualisieren" doch immerfort nur jene absolute Individualität bezeugt, die Anfang, Mitte und Ende in allen Operationen der Natur bedeutet. Erst von hier aus findet das „letzte Ziel der Natur in jeder Organisation" seine zulängliche Deutung. Die bloße Polarität kann wohl das unendliche Ineinandergreifen der Kräfte

erklären und damit die prinzipiellen Voraussetzungen für die rastlose Fortdauer des Lebensprozesses schaffen, aber sie kann nicht dieses unaufhörlich wechselnde Sichverknüpfen und Sichentzweien in ein „Spiel der Kräfte" versetzen, in dem die Freiheit mit der Notwendigkeit gepaart ist. Es ist deutlich, wie hier in der „Weltseele" neben der „Kritik der Urteilskraft" auch Schillersche Einflüsse am Werk sind, um der romantischen Sehnsucht zu festen Formen zu verhelfen. Das Spiel der Triebe organisiert sich inmitten der nie faßbaren Polarität der Naturkräfte, des Positiven und Negativen, zu jener anschaulichen Lösung der immer kräftiger und schöner sich darstellenden Individualität, die ihrerseits auf der Höhe ihrer Entfaltung in die Polarität der Geschlechter sich trennt, aber in dieser Trennung ein neues Spiel der Triebe beginnt, das mit der Vereinigung des Getrennten die Geburt einer neuen Individualität zeitigt[129].

So tritt das Dritte immer mehr als ein Eigenes in die Mitte, das sich nicht nur in der Ferne des Absoluten hält, sondern im Besonderen selbst als das sich bezeugt, was dem ungeendeten Umschwung der Kräfte erst eine Seele einhaucht und sie zur individuellen Ganzheit organisiert. Auch in der Naturphilosophie ist der Weg von Kant zur Romantik freigelegt.

3. KAPITEL

SCHELLINGS EINTRITT IN DEN KREIS DER ROMANTIKER

I. DER ROMANTISCHE KREIS

Inzwischen hatte sich für Schelling eine Aussicht eröffnet, die Hofmeisterlaufbahn mit dem akademischen Beruf zu vertauschen. Es scheint, daß nicht Fichte oder gar Goethe den ersten Anstoß zu seiner Berufung nach Jena gegeben haben, sondern Niethammer, der schon seit längerer Zeit mit Schelling in persönlicher Verbindung stand. Die Entscheidung wird aber schließlich Goethe selbst herbeigeführt haben, der sich Anfang 1798 mit Schelling zu beschäftigen begann. Zunächst stand er ihm allerdings kritisch gegenüber. Angesichts des Streits der naturphilosophischen Richtungen, von denen „die eine Partei von außen hinein den Geist niemals erreichen kann, die andere von innen heraus wohl schwerlich zu den Körpern gelangen wird", zieht Goethe sich auf den „philosophischen Naturstand" zurück und wagt für die Verwirklichung der eigenen Ziele „von der neueren Philosophie wenig Hülfe zu erhoffen". Doch läßt ihn die in den „Ideen" entworfene Ansicht der Natur so leicht nicht los. Auch wenn er gegen die „Idee", die ihn nötigt, seinen „Vorrat an Phänomenen zu verkümmern", skeptisch bleibt, ist es ihm doch immer merkwürdig, sich mit Schelling zu unterhalten. Die Gelegenheit zu mündlichem Austausch um Pfingsten 1798 entscheidet über die Anteilnahme. Goethe vereinigt sich mit Schelling zu optischen Versuchen und berichtet an den Minister Voigt: „Schelling hat mir in der Unterhaltung sehr wohl gefallen. Es ist ein sehr klarer, energischer und nach der neuesten Mode organisierter Kopf; dabei habe ich keine Spur einer Sansculotten-Tournure an ihm bemerken können, vielmehr scheint er in jedem Sinne mäßig und gebildet." Goethe

greift früher zur „Weltseele“, als er das von Schelling ihm zugedachte Exemplar erhalten haben konnte; und bestimmt den Eindruck dieses Werkes gegen Schiller dahin, daß es ihm den Dienst leisten würde, sich recht genau innerhalb seiner Sphäre zu halten. Bald darauf äußert er gegen Voigt den bestimmten Wunsch, Schellings Berufung durchzusetzen. Anfang Juli kann er mit einigen freundlichen Worten Schelling das Reskript mitteilen, das seine Ernennung ausspricht[130].

Ehe Schelling nach Jena übersiedelte, lockte es ihn, einen Abstecher nach Dresden zu machen; und diese Dresdner Spätsommertage wurden dadurch für ihn zu einem schicksalvollen Ereignis, daß er hier in den Kreis der Romantiker eintrat, die nach seltsamer Vorherbestimmung von allen Seiten in der dortigen Gemäldegalerie sich zusammenscharten. Schelling sieht die „göttlichen Gemälde Raffaels und Correggios“, er bewundert die Antikensammlung, „wo noch in lebendigen Statuen die alte Welt fortlebt“, er durchstreift „die ganze weite und herrliche Gegend“, die „zahllosen fruchtbaren Täler, die Felsgründe bis an die böhmische Grenze“; aber tiefer als all das erregt und bildet ihn die frische Gemeinschaft mit den romantischen Genossen, deren philosophischer Wortführer er werden sollte[131].

Friedrich Schlegel kehrt mit August Wilhelm und Karoline samt ihrer Tochter Auguste für einige Zeit bei der Schwester Charlotte ein und hält enge Verbindung mit dem in Berlin gebliebenen Schleiermacher. Hardenberg kommt von der Bergakademie in Freiberg zu gemeinsamem Genießen und Dialogisieren herüber. Dazu gesellt sich der Hamburger Johann Dietrich Gries, und selbst Fichte stellt Ende September für kurze Zeit sich ein. Mit Gries war Schelling in der Gemäldegalerie und auf Ausflügen viel zusammen. Nach ihm ist Schelling einer von den wenigen Menschen, deren persönlicher Umgang den Eindruck ihrer Schriften noch verstärkt. Er berichtet: „Sein Äußeres ist, ohne schön zu sein, kraftvoll und energisch wie sein Geist. Die Großheit seiner Ideen entzückte mich oft; ich fühlte mich selbst durch ihn erhoben; in unsern politischen Ideen trafen wir meist zusammen. Der Schwung seines Geistes ist höchst poetisch, wenn er gleich nicht das ist, was man einen Dichter nennt.“[132]

Mit Friedrich Schlegel konnte Schelling trotz mancher Verwandtschaft in den Grundüberzeugungen nicht zusammenkommen. Wie Friedrich ohne jeden Natursinn als ein ganz unjugendlicher Mensch voll „Härte und Störrigkeit“, schweigsam und mit dem „zurückgezogenen Wesen eines reifen und beinah überreifen Mannes“ geschildert wird, ist er in der Tat das volle Gegenbild zu Schelling, dessen kernige Frische im Ergreifen und Durchdringen des Gedankens sich mit wurzelhafter Naturverbundenheit paart. Wer in diese Verwurzelung seines Geistes nicht hineinblicken konnte, der mochte hinter der „göttlichen Nachlässigkeit“ der „Weltseele“ einen das Wesen verflüchtigenden Konstruktionseifer wittern. „Übrigens scheint mir seine Philosophie ganz stiroxydiert, und ich fürchte die Schwindsucht nicht bloß, ich sehe sie schon kommen. Seine sogenannte Energie ist ganz wie die blühende Farbe solcher Patienten. Schon ist nichts Lebendiges für ihn als Plus und Minus.“[133]

Daß Novalis in ganz anderer Weise zur Teilnahme an Schellings naturphilosophischer Produktion befähigt sein mußte, ist ohne weiteres klar, wenn man die verwandte Begeisterung in Betracht zieht, mit der ihn das verborgene Geheimnis der Natur erfüllt und mit der er daher auch die Umwälzung der Naturwissenschaften durch Galvanismus und Polaritätsmedizin verfolgt und in sein eigenes Denken aufnimmt. So rechnet er Schelling mit unter das „philosophische Direktorium in Deutschland“, freilich unter dem Präsidium Fichtes und neben Schlegel, Baader und Ritter. Er erkennt die „echte Universaltendenz“ in Schelling, „wahre Strahlenkraft — von e i n e m Punkte in die Unendlichkeit hinaus“. Aber nicht nur die „Symphysik“ mit Friedrich Schlegel, sondern auch das eigene Streben nach einer „moralischen Physik“ nähren Zweifel an der bildenden Kraft Schellings, der sich an die Irritabilität zu verlieren scheint, statt das gewiß auch in ihr verborgene Urphänomen zu gewahren und es in seiner unendlichen Bedeutung zu entfalten. Der „Kopf, der das Höchste ahndet“, wird ihm immer interessanter, aber er vermißt an ihm die „reine Wiedergebungsgabe“, die er an Goethe so bewundert. „Schelling f a ß t gut — er h ä l t schon um vieles schlechter, und n a c h z u b i l d e n versteht er am wenigsten.“[134]

Diese freundschaftlich gemeinte Kritik trifft ohne Zweifel eine Seite in Schellings bisheriger Arbeit. Er war noch nicht imstande, das blitzartig Durchschaute zur Bildungseinheit eines Ganzen zu gestalten. Letztlich hatte allerdings der doch selber in Fragmenten philosophierende Novalis, dessen Bildung ihr Schwergewicht in der Dichtung hatte, ein völlig anderes Ideal der Naturphilosophie als Schelling. Diesen hielt die Sprödigkeit des Einzelnen fest, weil er wirklich auf ein Ganzes zustrebte und das System ihm als ein solches vor Augen stand, welches das Einzelne in seine Organisation einbezieht. Novalis brauchte dagegen als Dichter sich um die Organisation des Einzelnen nicht zu sorgen, weil es nur einer Berührung seiner Bildkraft bedurfte, um zwischen dem Entfernten das gemeinsame Band zu schlingen. Wohl aber mußte diese Bildkraft selbst in einer solchen Tiefe Wurzel schlagen, daß sie das Geheimnis unendlicher Schöpfungskraft auszusprechen fähig wurde. Und so durfte er, wie um die Wünschelrute seines Innern zu erproben, alles, was ihm und seiner Phantasie begegnete, nur eben berühren, um zu wissen, daß es sich zum Ganzen webt. Als ein Mangel an Bildkraft mußte ihm daher erscheinen, wenn einer, dem solch letzter Grund der Bildung noch verborgen war, über dem vereinzelten Material sogleich ein kurzlebiges Buch verfaßte. Novalis hatte Schelling anfangs als Freund begrüßt. Schelling muß wohl die völlig verschiedene Einstellung zu Natur und Wissenschaft empfunden haben, wenn er Novalis gegenüber zurückhaltender blieb. Novalis will nicht zu Schellings Nachteil deuten, daß seine Ideen schon „so welk" sind, weil die Bücher sich jetzt den „Einfällen" nähern und zu schnell verfliegenden, aber „schöpferischen Funken" werden. Schelling dagegen hätte eine solche Einschätzung seiner Arbeit niemals gelten lassen. Für Novalis erfüllt sich das Absolute im Augenblick, für Schelling kann nur die durchgehende Verwirklichung der Natur im Geist den absoluten Ernst der zwischen beiden obwaltenden Polarität ans Licht bringen. So scheiden sich hier die Wege der romantischen Wissenschaft und der romantischen Poesie. Als der Nachlaß von Novalis später herauskam, wandte sich Schelling entsetzt davon ab: „Ich kann diese Frivolität gegen die Gegenstände nicht gut vertragen, an allem herumzuriechen, ohne einen zu durchdringen." Es war der „Schlegelianis-

mus der Naturwissenschaften", den Schelling an Novalis argwöhnend ablehnte, ohne freilich damit dem ursprünglich Eigenen in Novalis gerecht zu werden[135].

August Wilhelm Schlegel und Schelling sollten durch Karoline später enger miteinander verknüpft werden. Bei der Verschiedenheit ihres Wesens und ihrer Interessen standen sie sich freundlich, aber neutral gegenüber, bis der gemeinsame Konflikt mit der Literaturzeitung und insbesondere die ästhetischen Probleme sie zu fruchtbarer Wechselberührung führten. Dagegen fand Karoline unmittelbar den Zugang zu Schellings ursprünglicher Natur. Daß er „kräftig, trotzig, roh und edel" ist, bemerkt auch Dorothea Veit, solange sie noch unbefangen ihm gegenübersteht. Aber wenn sie zugleich den „französischen General" in ihm zu gewahren glaubt, so entgeht ihr das eigentliche philosophische Feuer, das die wirkliche Quelle seiner Kraft und seiner Ansprüche war. Karoline dagegen fand sogleich hinter dieser auch von Friedrich Schlegel immer wieder hervorgehobenen Roheit die „rechte Urnatur, als Mineralie betrachtet, echter Granit", und gab ihm damit den Namen, unter dem er ihr sich für immer zueignete. Denn wenn diese beiden Menschen sich aus der romantischen „Kommunität" zu einer Gemeinschaft zusammenfanden, die sie miteinander kräftig in eine neue realere Welt hineinschreiten ließ, so bewirkt das eben jene in beiden vorhandene Urnatur, die durch den ins Absolute gesteigerten Wirklichkeitsbegriff der Romantik sich nicht völlig gefangennehmen und um ihre urhaften Ansprüche betrügen ließ. Es ist der realistische Gegenpol des romantischen Geistes, der in Karoline und Schelling sich instinktiv vereinigt und zur Wehr setzt[136]. Auch Schleiermacher und Schelling standen sich zunächst abwartend und jedenfalls von Schellings Seite bisweilen abwehrend gegenüber, bis die wechselseitige Entfaltung ihres Denkens ein tieferes Urteil und damit auch Verständnis ermöglichte.

Die Ernte der romantischen Begegnungen lag somit für Schelling nicht zuerst in der freundschaftlichen Erweiterung seiner unmittelbaren Daseinssphäre, so gewiß auch Jena für ihn dadurch so anziehend wurde, daß er als ein gleichberechtigter Partner der romantischen Koinonia zugehörte. Aber bei dem ungewissen Charakter seines Verhältnisses zu Friedrich Schlegel und Novalis muß man die

wirkliche Bedeutung seines Eintritts in den romantischen Kreis in der sachlichen Erweiterung sehen, die sein Philosophieren dadurch erfuhr, daß es mit einem Schlage sich über die Eindimensionalität der philosophischen Entwicklung hinausgehoben und in die Totalität einer geistigen Entscheidung und eines geistigen Schicksals einbezogen sah. Gewiß hatte das „Systemprogramm", und zwar keineswegs als einzige der bisherigen Schriften, die Philosophie schon längst auf das Universum der Natur und des Geistes hinbezogen und damit in Schelling ein Streben zur Totalität bezeugt, das in seinen Zielen kaum sich überbieten ließ. Aber es ist ein Unterschied, ob ein solches Streben Aufgabe eines einzelnen Menschen bleibt oder ob es getragen wird von einer schicksalverbundenen Mehrheit, die bei der Verschiedenheit ihres individuellen Wesens die Aufgabe an mehreren Punkten zugleich angreifen kann und dadurch wiederum gerüstet ist, die in das Ganze hineingreifenden gegensätzlichen Kräfte reeller zur Ausprägung und Entwicklung zu bringen.

Wenn daher von diesem Zeitpunkt an versucht werden muß, Schellings Entwicklung in den Zusammenhang der romantischen Philosophie einzuordnen, so geschieht es mit Rücksicht darauf, daß die Romantik auch in ihrer philosophischen Gestalt als ein wachsender Organismus sich entfaltet, dessen Funktionen auf verschiedene Individuen verteilt sind, dessen Schicksale aber dem Rhythmus einer übergreifenden Gesetzlichkeit folgen. Das schließt nicht aus, daß ein Zeitpunkt eintritt, wo die in sie hineinwirkenden Kräfte aus dieser gemeinsamen Bindung wieder heraustreten und die Bahn, auf der sie begonnen haben, nach dem ihnen jeweils zugeteilten Los selbständig vollenden.

Am schwierigsten wird es sein, die Besonderheit der Leistung Friedrich Schlegels im Hinblick auf das Ganze der romantischen Philosophie hier zu erklären. Seine Herkunft aus der klassischen Philologie wirkt auf sein ganzes Bestreben bestimmend ein. Es ist der in aller Systemlosigkeit gleichsam absolute und auf sich gestellte Logos, der in ihm verkörpert ist, und der alles mit seiner kritischen Analyse trifft; der aber gleichwohl in jedem Element, das er berührt, den Keim einer unendlichen Synthese aufdeckt, ja ihn als ein fragmentarisches Siegel der Vollendung darstellt. Ihm gegenüber ist Novalis wesensmäßig in der Dich-

tung heimisch. Aber er durchdringt mit dem synthetischen Drange seiner Phantasie auch die starrere Begrifflichkeit und verwandelt die Synthesis des Denkens in ein magisches Spiel, hinter dem als sein eigentliches Leben überall die liebende Poiesis sich verbirgt. Schleiermacher aber synthesiert in seltsamer Weise das kritische und poietische Vermögen der beiden. Er geht zugleich über den Logos und über die Poiesis hinaus und verkündet den göttlichen Ursprung des romantischen Universums. Schelling ist es vorbehalten, in der strengeren Form der zum System hindrängenden Philosophie die romantischen Keime zu einem Sinnganzen zu entwickeln. Es liegt in der Natur der Sache, daß gerade ein solches System am schärfsten von der Krisis betroffen werden muß, wenn der romantische Geist einmal vor den Ansprüchen der wirklichen Lage des Menschen sich nicht mehr zu rechtfertigen vermöchte. In Schelling hat zugleich die naturphilosophische Richtung der romantischen Philosophie ihren Mittelpunkt. Ritter, Baader, Steffens, Novalis helfen sie ausbilden. August Wilhelm Schlegel befruchtet mit seiner ausgebreiteten Kenntnis der Literatur und der Literaturformen die romantische Ästhetik. Hülsen, der schnell vergessene, sucht den Bildungsbegriff der Romantik zu fassen. Aber hier sind nur noch Seitentriebe des romantischen Organismus am Werk. Bloß Karoline schenkt noch ein Ganzes in ihn hinein und ist damit doch zugleich von der Krisis des romantischen Geistes los. Sie lebt mit ihrem Herzblut, was die anderen in das Universum hineinprojizieren. Es ist gewiß kein Zufall, wenn Schelling mit Karoline vereint aus dem romantischen Rausch in ein neues tieferes Ringen um den Sinn der Wirklichkeit hinübertritt.

II. FRIEDRICH SCHLEGEL

Friedrich Schlegel ist am wenigsten aus der romantischen Gemeinschaft herauszulösen. Gerade er berief sich ja immerfort auf das Symphilosophieren und auf die Geselligkeit des sich bildenden Geistes. So wie er sich selbst einmal als ein „System von Fragmenten" bezeichnete, so bedurfte er auch am stärksten der Ergänzung durch die Genossen. Er war 1772 geboren, drei Jahre älter als Schelling. In Leipzig und Dresden hatte er über vielfältigen

Mühsalen mit seinen literarischen und philosophischen Studien schließlich sich durchgesetzt. 1796 ging er nach Jena, wo er in Berührung mit Schiller, Goethe und Fichte zum Meister der romantischen Kritik heranreifte. 1797 siedelte er nach Berlin über, wo die Gemeinschaft mit Schleiermacher seinen Ideen Weite und Bestimmtheit gab. Rahel Levin, Henriette Herz und Dorothea Veit standen für beide im Vordergrund ihrer Geselligkeit. Aus der geistreichen Atmosphäre dieses Kreises fand er sich 1798 zur Stiftung der romantischen Schule in Dresden ein.

Seine Kenntnis der klassischen Welt der Griechen und Römer nötigte selbst Wilhelm v. Humboldt Achtung ab, dem er seiner ganzen Art nach nicht geheuer sein konnte. In der Tat liegt in seinem Studium der Antike, in deren dichterischer Entfaltung er die „Naturgeschichte des Schönen" sich darstellen sah, ein Grundelement seiner Bildung verankert, das keineswegs dadurch aufgehoben wurde, daß er den Sinn der neueren Poesie im wesentlichen Gegensatz gegen das klassische Ideal bestimmte. Denn was ihm Sophokles verkörperte: das Ganze, das „Freiheit und Schicksal vereinigt", das der Natur den Umfang, der Liebe die Kraft und der Kunst das Gesetz verdankt, bleibt ihm das absolute Ideal ästhetischer Vollkommenheit, das als ein objektives Element auch da der Erklärung zugrunde gelegt werden muß, wo — wie in der neueren Dichtung — das Bewußtsein sich zwischen die Natur und das Ideal gestellt hat und das „Interesse an der Realität des Ideals" den Dichter bewegt. Denn „reine Gesetze der Schönheit und Kunst" „müssen ... ohne Ausnahme gelten".[137] In diesem Gegensatz des Objektiven und Interessanten, des Klassischen und Modernen klingt allerdings Schillers Unterscheidung des Naiven und Sentimentalen durch. Aber während Schiller diese beiden Charaktere, sofern sie nur wirklich bis zum Poetischen gesteigert sind, als die gleichberechtigten Seiten eines höheren Ganzen gelten lassen möchte, hat das Interessante für Friedrich Schlegel nur die Bedeutung einer allgemeinen Voraussetzung, unter der die Entwicklung des neueren Geistes überhaupt steht, die aber ihrer Natur nach eine der ästhetischen Vollendung widerstreitende Voraussetzung ist. In dem Objektiven stellt sich ihm dagegen die urbildliche Gesetzlichkeit der Kunst dar, die unübertroffen und un-

übertreffbar für jede Kunst das Maß ihrer Vollendung in sich begreift. Für eine Zeit, die das Objektive nicht mehr organisch hervorbringt, sondern die um das schließliche Verderben und den Untergang einer solchen organischen Kultur weiß und für die daher durch dies Wissen Natur und Idee sich getrennt haben, führt der Weg zur Vollendung zwar notwendig durch die Reflexion hindurch, und für die Poesie daher durch die „philosophierende Poesie", durch die leidenschaftliche Herausbildung des Individuellen und Charakteristischen — wie sie in Shakespeare ihren eigentlichen Gipfel erreicht —, aber er muß zuletzt zur Objektivität zurückführen, wenn nicht überhaupt für immer auf ästhetische Vollendung Verzicht getan werden soll.

In dieser Deutung der Geschichte der Poesie, die von der natürlichen und objektiven Harmonie des griechischen Geistes durch die philosophische und subjektive Disharmonie der germanischen Welt zu einer neuen Objektivität und Harmonie fortgeht, tritt bereits die Dialektik des Geistes selbst als Beurteilungsprinzip der Geschichte auf. Denn die neue Epoche der Objektivität ist ja nicht mehr die einfache Wiederherstellung der Antike und insonderheit der „Griechheit", sondern sie ist bereichert um die Erfahrung dessen, was inzwischen sich ereignet hat. In ihr ist die Spannung des um sich wissenden Geistes „aufgehoben". Die neue Objektivität und Klassizität ist nicht mehr ein Geschenk der Natur, sondern zugleich ein Werk der Freiheit.

Friedrich Schlegel hat die Kantische Auffassung der Geschichte überwunden. Die Idee von der „unendlichen Vervollkommnung" der Geschichte kann in ihrer Beziehung auf das konkrete Geschehen nicht in solcher Unbestimmtheit bestehen bleiben, wie sie einer eindeutigen Aufwärtsbewegung entspräche. Die „Perfektibilität" bedarf zu ihrem wirklichen Vollzug der „zyklischen" Bewegung. Sie muß, indem sie geradeaus geht, sich zugleich zu ihrem Ursprung zurückwenden und ihn in die Vorwärtsbewegung einbeziehen[138]. Wenn diese Zyklik des geschichtlichen Prozesses als ein spiralisches, aber ihrem Wesen nach in immer neue Tiefen vorstoßendes Geschehen gemeint gewesen wäre, dann wäre der Kreis der Romantik an dieser Stelle durchbrochen worden. Aber

das Urgesetz einer solchen Bewegung der Geschichte hätte nicht in der Griechheit beschlossen sein können. Es wäre erst in dem Augenblick ein möglicher Gegenstand der Reflexion geworden, wo jene erneuerte Objektivität, deren erste Schwingungen Friedrich Schlegel zu spüren meint, etwa wirklich als daseiend hätte angesprochen werden können. Wo aber das Ideal der Griechheit als absolutes Gesetz der Poesie verkündet wird, überwindet die Sehnsucht nach Vollendung den unbequemeren, aber der Wirklichkeit angemesseneren Erkenntnisweg, den eine nicht so eilig ihr Ziel suchende Dialektik verheißen hätte.

Man könnte fragen, was denn überhaupt Klassik von Romantik unterschiede, wenn der „Kanon" des griechischen Schönheitsbegriffs auf die angegebene Weise zum Kriterium der Vollendung erhoben wird. Sucht man nicht immer von neuem die klassische Begrenzung gegen die Unbegrenztheit der romantischen Sehnsucht auszuspielen? Was bleibt von dieser Unendlichkeit, wenn eine an der Klassizität der Griechen orientierte „vollkommene Gesetzgebung" zum „ersten Organ der ästhetischen Revolution" erhoben wird[139]? Wer so fragen würde, übersähe, daß die dialektische Methode ein Element der Unendlichkeit in sich enthält, daß das Ideal jener neuen Objektivität in die Zukunft projiziert ist, daß es durch Revolution, daß es nicht durch Abfall von der individualistischen Darstellungsform, sondern durch deren Übersteigerung und damit Überwindung verwirklicht werden soll. Auch wenn der besondere Einsatzpunkt Friedrich Schlegels in einer an der klassischen Norm geschulten Kritik bestehen sollte, untersteht er deshalb doch den allgemeinen Voraussetzungen der romantischen Geisteshaltung überhaupt.

In den Alten ist zwar nur der „vollendete Buchstabe", während in den Neueren der „werdende Geist" ahnend umgeht; aber gerade daß dieser vollendete Buchstabe die „reinen und einfachen Elemente" vermittelt, die das labyrinthische Chaos des Neuen erst enträtseln können, macht die Kritik für jenen werdenden Geist der romantischen Poesie unentbehrlich. Friedrich Schlegel kann nur deshalb in der romantischen Dichtung das Nievollendete, die „progressive Universalpoesie" feiern, weil er ihr als

ein sie Begleitendes und sie zum Höchsten Reizendes die Kritik beigesellt. Über die bestimmten Fassungen, in denen er in seiner Philosophie der Geschichte der Poesie die Antike als normgebend hinstellt, wächst er zwar hinaus. Aber jenes Element seines Wesens, das in der Schule der Antike sich gebildet hat, erhält sich als der Geist der Kritik, welcher der romantischen Poesie bis in ihre kühnsten Produkte als Begleiter zugesellt sein muß, ja in ihr sich selbst als „Poesie der Poesie" mitdarstellen soll. „Aus den Tiefen der Kritik" hebt sich Friedrich Schlegels ursprünglichstes Wesen heraus, um in dem überschwenglichen Schöpfungsenthusiasmus der Romantik als ein Element begrenzender Realität sich zu bewähren. Erst wo beides zusammentrifft, ein scharf Begrenztes, das doch in sich „grenzenlos und unerschöpflich" ist, tritt das eigentliche Geheimnis der romantischen Bildung hervor, die nicht in dem Schaffen sich verströmt, wie das Genie der Sturm- und Drangzeit, sondern auch in dem kühnsten Überschwang sich nicht vergißt und mit Ironie ihr eigenes Werk der Kritik hingibt. „Wir müssen uns über unsere eigene Liebe erheben, und was wir anbeten, in Gedanken vernichten können: sonst fehlt uns, was wir auch für andere Fähigkeiten haben, der Sinn für das Weltall."[140]

Friedrich Schlegels lebendigste Leistungen sind seine kritischen Berichte über Jacobis „Woldemar", über Georg Forster, Lessing und den „Wilhelm Meister". In der Kritik liegt seine Größe und seine Grenze. Als der schlechthin alles, wenn auch nur fragmentarisch berührende Kritiker bedeutet Friedrich Schlegel ein Element, das in jedem einzelnen der romantischen Genossen wirksam wird und daher mitzuwerten ist. Er ist die personifizierte Charakteristik der Romantik. Er ist ihr eigener Philologe. Er ist auch der Philologe der romantischen Philosophie. Er liebt es, Philologie und Philosophie zueinander in Verhältnis zu setzen[141]. Allerdings geht es ihm dabei um eine solche Philologie, in der der Logos noch lebendig ist; in der er wirksam wird, um die dichterische oder philosophische Schöpfung zu verstehen; und zwar nicht dadurch, daß er sie nachschafft, sondern daß er in ein ganz neues Verhältnis zu ihr tritt. Das kritisch-philologische Verständnis gibt durch die ihm eigentümliche kritische Analyse, durch die genialische Willkür einer plötzlichen Be-

grenzung mitten im Strom der ungehemmt fortfließenden Bildung die Möglichkeit zu einer unerhörten, am liebsten hinter der Maske der Ironie sich verbergenden Synthese Auf solche Weise gehören Genialität und Kritik zusammen, verrät sich in der Kritik ein höchstes Element der Bildung. Nicht umsonst nannte Friedrich Schlegel seine Kritik des „Wilhelm Meister" mit dem ihm eigenen Anflug von Ironie den Übermeister. „Spekulation en detail ist so selten als Abstraktion en gros, und doch sind sie es, die allen Stoff des wissenschaftlichen Witzes erzeugen, sie die Prinzipien der höheren Kritik, die obersten Stufen der geistigen Bildung."[142]

Die Kritik und der in ihr sich äußernde Geist sind daher eine besondere Artung der romantischen Verunendlichung. Sie sind zugleich wegen der ihnen einwohnenden begrenzenden und ernüchternden Tendenz ein überraschender Kunstgriff, um die überschwenglich träumende Spekulation oder Poesie ins Endliche und Wirkliche zurückzurufen. Friedrich Schlegel befestigt so auf eigentümliche Weise das Unendliche im Endlichen, indem er zugleich in dem Gegenstand eine neue Anlage fürs Unendliche aufdeckt. Gewiß ist dies Element des romantischen Geistes auch bei anderen spürbar. Schleiermacher ist nicht nur mit seiner Platonübersetzung ein Bahnbrecher der philologischen Methode, sondern zugleich ein Meister der Ironie und des Witzes. Selbst Schelling hat gleichzeitig mit der Krönung seines romantischen Systems der derb-realistischen Ader in seinem Wesen freien Lauf lassen müssen. Und doch ist keiner so wie Friedrich Schlegel mit seiner ganzen Substanz auf eine solche Äußerung seiner Genialität angewiesen gewesen.

Er wußte schon früh um diese seine Natur. Gegen seinen Bruder bekennt er einmal, daß er bereits ein großer Mann w ä r e, wenn alles in ihm seinem Verstande gleich und mit ihm in Harmonie wäre. Aber diese Harmonie war eben nicht herzustellen. Daher fühlte er sich zu solchen Menschen hingezogen, die wie Lessing wegen der „großen Tendenz" ihres Geistes und der ihr gegenüber versagenden Kraft schaffender Vollendung zu fragmentarischer Kürze sich begrenzen mußten. Nur so ließ sich wenigstens im Symbol die „Beziehung auf das Ganze" lebendig erhalten. „Gibt es wohl ein schöneres Symbol für die Paradoxie des

philosophischen Lebens als jene krummen Linien, die mit sichtbarer Stetigkeit und Gesetzmäßigkeit forteilend immer nur im Bruchstück erscheinen, weil ihr eines Zentrum in der Unendlichkeit liegt?"[143]

Dadurch war auch seine Stellung zur philosophischen Zeitgeschichte bestimmt. Sie machte ihn zum scharfen Kritiker alles dessen, was bei Kant als roher systematischer Stoff aus der Schulphilosophie aufgenommen oder stehen geblieben war, aber sie gab ihm auch ein Organ für den eigentümlichen Reiz des Kritikers in Kant selbst, der von seinen Nachfolgern, die allerdings aus einer verwandelten Idee heraus systematisierten, allzu schnell überwunden und vergessen wurde. Von der systematischen Philosophie in dem neuen Sinn, wie sie ihm durch Fichte und Schelling vor Augen stand, fand er bei Kant „gar keine Notiz", „von der reinen echten spekulativen Philosophie auch nichts oder wenig", aber er erkannte in ihm den „Elementaristen", den genialen logischen Experimentator. „An praktischer Abstraktion" — das heißt für Friedrich Schlegel: an echtem Sinn fürs Unendliche — „übertrifft Kant nicht nur alle Philosophen der Zeit, wo er noch allein sie besitzt, sondern auch in anderen Gebieten ist nichts dem Gleiches. Goethe allein hat sie in der Poesie." Diese Inbeziehungsetzung zu Goethe zeugt für den wirklichen Tiefblick seiner eigenen Abstraktionskraft. Was den späteren Denkern in der spekulativen Konstruktion sich zu verflüchtigen droht: die echte Haltigkeit des Denkens, das Wissen darum, daß in der Tiefe jedes Problems die Wirklichkeit berührt wird und daher auch die Analysis neben der Synthesis ihr unveräußerliches Recht hat, diese eigentümliche Realitätsbezogenheit der Philosophie in jedem Stadium ihrer Entwicklung, verleiht dem Kantischen Denken eine unerschöpfliche Widerstandsfähigkeit gegen alle Kritik, die aus konstruktiven Gesichtspunkten über sie als Ganzes hinwegfegt. In diesem elementaren Realismus liegt zugleich die vernichtende Wirkung und die fruchtbar über sich hinausweisende Reife ihrer eigenen Kritik. Hier ist der Punkt, in dem Friedrich Schlegel sich durch Kant gewissermaßen selbst ermächtigt fühlt, und in dem er daher die „klassische Kraft und den klassischen Geist" bewundern kann, „womit Kant immer das ganz ist, was er jedesmal sein will und sein soll"[144].

Damit ist zugleich die wesentliche Seite berührt, die ihn von Fichte trennt. Daß er den Überwinder Kants mit der ihm eigenen Hemmungslosigkeit seines kritischen Urteils in Fichte laut verherrlicht und dabei ebenso unbedenklich die „vollendete Mittelmäßigkeit" und den „genialischen Pedanten" in Kant ironisiert, ist nicht verwunderlich. Fichte hat der romantischen Produktivität erst die unbeschränkten Möglichkeiten erschlossen. „Fichtes Erweiterung der Wissenschaft war in Kant doch nur ein genialischer Einfall, keine methodische Entdeckung." Die Wissenschaftslehre ist eine „Philosophie über die Materie der Kantischen Philosophie", und ihr Urheber ein „Kant in der zweiten Potenz", der dem Kant in der ersten Potenz erst dadurch ein Gastrecht in der Romantik gibt, daß er den Gegenstand seiner Philosophie in die Atmosphäre der Ironie und der Freiheit versetzt und in der Darstellung der Philosophie zugleich die „Philosophie der Philosophie" betreibt. Aber deswegen übersieht Friedrich Schlegel das unromantische, weil absolut ernste Pathos Fichtes nicht; ja er ist auch mit dem Ausgangspunkt seiner Philosophie nicht einverstanden[145].

Fichtes Gang ist „zu sehr gerade aus", zu sehr einsinnige Konstruktion, deren letzter Grund nicht „Wechselerweis", sondern „ein Postulat und ein unbedingter Satz" ist. Das romantische Lebensgefühl findet sich durch einen absoluten Entschluß zur Freiheit noch nicht wirklich befreit. Das „schlechthin ohne Rücksicht auf den Gegner Postulieren" bleibt doch nur „e i n großes Problemexperiment", das trotz seiner formalen Strenge nicht im tieferen Sinn „philosophisch" ist. Die Philosophie ist nur da frei und in ihrem eigenen Mittelpunkt gegründet, wo der „vollendete innere Zusammenhang" hergestellt ist. Sie muß wie ein Epos „in der Mitte" anfangen können, weil jeder Teil selber Teil des Ganzen ist und weil daher auch die Philosophie selbst diesem Gesetz der Teilhaftigkeit sich fügen muß. Sie darf durch ihren dogmatischen Anspruch nicht jene organische Totalität vernichten, die jegliche bloße Fürsichheit eines Teils ausschließt. Jeglicher Teil ist also zwar selber Totalität, aber eine solche, die sich selbst zu „annihilieren" fähig ist und wahrhaft auf Wechseleinheit ausgeht[146].

Die immer mitklingende Rechtfertigung seines eigenen

8*

systematischen Unvermögens hebt den echten Gehalt dieser Kritik Friedrich Schlegels nicht auf. Seine besondere Rolle in der Romantik legt ihm auf, das Bewußtsein der Unvollendbarkeit und Nichtigkeit im stets Vollendeten wachzuhalten. Zudem erfolgt sein Einwand gegen Fichte durchaus aus dem Geist der romantischen Bewegung. Wenn für ihn an die Stelle der gewaltsam postulierten und endzwecklichen Freiheit die wirkliche Freiheit eines organischen Vereins tritt, bezeugt sich darin dasselbe Streben zum allgemeinen Organismus, das für Schellings Entwicklung maßgebend war. Daher regt sich auch in Friedrich Schlegel der Widerspruch gegen Fichtes Vergewaltigung des Universums. Er hält es für Fichtes Kardinalfehler, daß er „das Universum, nicht zufrieden es zu charakterisieren, motivieren will". Friedrich Schlegel fordert, daß „Vorstellung und Gegenstand", die sich für die philosophische Darstellung immerhin wie Zentrum und Horizont verhalten mögen, „sich gegenseitig und wechselweise möglich, notwendig und wirklich machen" müssen. Er fühlte sich hier im Zusammenhang mit Schelling und glaubte auch eine Zeitlang, daß es dessen besondere Bestimmung sein möchte, diesen nicht geradeaus gehenden, sondern zyklischen Charakter der Philosophie ins Licht zu setzen. Er geht sogar über Schellings doch wesentlich naturphilosophische Prägung des Organismusbegriffs hinaus und fordert seine ursprünglich geschichtsphilosophische Fundamentierung. Es erscheint ihm daher nötig, daß auch die „Wissenschaftslehre selbst den historischen Stoff und historischen Geist . . . gleich beim ersten Schritt" zu entwickeln habe[147]. So steht Friedrich Schlegel trotz der tiefen Unproduktivität, die die Kehrseite seines kritischen Witzes ist und die ihn immerfort in seinem Tun und Denken von der Existenzialität seiner tätigeren Freunde, seines Bruders, Hardenbergs, Schleiermachers abhängig machte, doch als ein auch im Philosophieren durchaus eigener da, als er sich der romantischen Gemeinschaft zugesellte.

III. NOVALIS

Novalis, dessen Geburtsjahr mit dem Friedrich Schlegels zusammenfällt, erwachte erst spät zu geistiger Regsamkeit. Er verlebte seine Kindheit in der pietistischen Ab-

geschiedenheit des im Mansfeldischen gelegenen Familienguts, inmitten einer träumerischen Natur und einer großen, meist jüngeren Geschwisterschar. Durch das tief in ihm verwurzelte Herrnhutertum, das sich seltsam paarte mit hochstrebendem Erkenntnisdrang, war er ein völlig anderer Mensch als Friedrich Schlegel. Ihre Freundschaft stiftete sich schon in Leipzig, wo Novalis nach den glücklichen zwei Jenaer Semestern, die ihn mit Schiller und Reinhold in Berührung brachten, sein juristisches Studium seit dem Herbst 1791 abschloß; Novalis öffnete Friedrich Schlegel das „Heiligtum seines Herzens weit", und dieser verstand, in ihm zu „forschen"[148]. Sie waren beide, wie alle Träger der romantischen Philosophie in einer bestimmten Bildungsepoche, von dem romantischen Glauben erfüllt, daß der schaffende Geist sein Gesetz allem aufzuprägen und die Welt als sein Kunstwerk in Besitz zu nehmen berufen ist. Aber die Art, wie beide in der Verwirklichung dieses Ideals vorangingen, zeigt sie einander völlig entgegengesetzt. Die ohne schwere Widersprüche sich entfaltende Bildkraft des Dichters, die auch durch den Tod Sophies nicht an sich selbst irre werden, sondern nur in der Unzulänglichkeit ihres bisherigen Beginnens erschüttert und in ihrer absoluten, Tod und Leben sich zueignenden Gewalt befreit werden kann, steht in ihrer wesentlichen Ungebrochenheit dem kritischen und bewußten Sichsuchen und Sichgenießen in dieser Produktivität gegenüber, wie es für Friedrich Schlegel kennzeichnend war. Deshalb wird Novalis ihm sogleich zum Problem. Deshalb fühlt er sich immer wieder von der „Herrnhuterei" und „absoluten Schwärmerei" abgestoßen, um ihn doch sogleich wieder liebzugewinnen und über der Deutung seines Geistes sich mit ihm in das esoterische Priesteramt der Romantik zu teilen. Am treffendsten spricht er letzte Gemeinsamkeit und letzte Differenz einmal aus, wenn er Hardenberg „mehr Religion" und sich selbst „mehr Philosophie der Religion" zuschreibt[149].

Novalis mußte bei dieser Artung der Freundschaft das Sichverstanden- und Sichgeleitetwissen viel höher anschlagen. Er sah sich vielleicht zum erstenmal aus der Bewußtlosigkeit eines seligen Traumes herausgerissen. Während er selber von der nahen Wiederkunft des goldenen Zeitalters schwärmte[150], lernte er durch Friedrich

Schlegel Himmel und Hölle kennen. Daß indessen sein „Oberpriester von Eleusis" ihm den Abgrund der Paradoxie von Sünde und Gnade wirklich aufgetan hätte, ist deshalb nicht anzunehmen. Wohl aber mußte die innere Gespanntheit von Friedrich Schlegels Wesen es mit sich bringen, daß das Wissen um Leben und Tod in die stille Zuversicht des Dichters einbrach. Was später durch die Erfahrung, die sich für Novalis an seine Liebe zu Sophie knüpfte, mit der ganzen Ereignisgewalt des wirklichen Lebens ihn überkam, und was ihn dazu zwang, aus der Nacht des Todes das echte Leben erst wieder ans Licht zu heben und die Welt in magischer Vollendung sich neu zu schaffen, mag er bei der Begegnung mit Friedrich Schlegel zuerst als das dunkel anklingende Thema seines Daseins und Wirkens vernommen haben. Die Unzulänglichkeit des eigenen Tuns und Sinnens ging ihm auf. „Ich muß noch erzogen werden, vielleicht muß ich mich bis an mein Ende erziehen." In diesem Bekenntnis an den Vater, das sich mit dem Wunsch verbindet, ganz dem Studium zu entsagen und der disziplinierten „Männlichkeit" des Soldatenstandes sich einzufügen, verraten sich die Zweifel, in die er durch Friedrich Schlegel geworfen war. Er überwand sie bald. Aber er war ein anderer geworden und sah, daß der Mensch erst unsicher über sich selbst werden muß, ehe er die Grenzen seines Wesens erkennen und sie ausfüllen kann. Hatte er zuerst gemeint, daß die Erkenntnis für ihn die Trennung von dem Freunde bedeutete — „du gehst nach Aufgang der Sonne, ich den gewöhnlichen Weg nach Westen zu" —, so merkte er bald, daß ihm nicht nur der Alltag der Geschäfte eigenartige Lebenskräfte zu erschließen vermochte, sondern daß auch aus seiner Natur heraus ein eigentümliches „Maximum" des Geistes erreichbar sein müsse. Die „blanke Hypothese von der divergierenden Bahn" erscheint ihm jetzt als ein „Schuß in die blaue Luft". Jeder Mensch muß „seine Philosophie aus sich selbst heraus bilden", aber auch wo gegensätzliche Naturen aufeinander treffen, können ihre Bahnen am Ende „Approximation" sein[151]. So zwingt die Freundschaft mit Friedrich Schlegel Novalis, entschiedener gegen den Mittelpunkt seines Wesens vorzudringen. Keinem ist das dialektische Element der Philosophie so fern wie Novalis. Er verlangte danach, „tief ins

Gemüt der weiten Welt zu schauen", und im rätselvollen Märchen das geheime Wunder der Schöpfung zu erneuern. Aber das verborgene Weben seiner Natur mußte an der Philosophie, auf die er auch gern den Namen Sophies symbolisch bezog, erst den „Schlüssel zu seinem eigensten Selbst" finden, um die Phantasie zu freier Gestaltung lösen zu können.

In Leipzig mochte er Platon und Hemsterhuis noch als seine Lieblingsschriftsteller nennen. Weder Reinhold noch Schiller hatten ihm in Jena den entscheidenden Sinn der Kantischen Philosophie vermitteln können. Aber damit sind dem Einwirken jener beiden Philosophen von vornherein enge Grenzen gesetzt[152]. Hemsterhuis ist zu einem späteren Zeitpunkt für die besondere Richtung, die Novalis in der Durchbildung des idealistischen Grundprinzips einschlug, nicht ohne Einfluß gewesen. Es muß also auch von der ersten Beschäftigung her ein Eindruck zurückgeblieben sein. Hemsterhuis hatte in seinem Dialog „Alexis ou de l'âge d'or" das goldene Zeitalter als eine neue, auch in der Gegenwart zu ergreifende Wirklichkeit verkündet. Nur in seiner ersten Gestalt, da der Mensch als ein Tier unter Tieren noch in ungebrochener Einfalt seinen natürlichen Besitzstand genoß, ist es unwiederbringlich dahin. Zwischen diese selig in sich beschlossene Vergangenheit des ersten noch unerweckten Daseins und das Jetzt ist die Befreiung des Geistes getreten, und damit ein unbegrenztes Verlangen nach Vollkommenheit. In diesem Zustand muß der Mensch aber als ein „elendes Wesen" erscheinen, weil zwischen dem erweckten Streben und der möglichen Erfüllung ein unüberwindliches Mißverhältnis besteht. Ein neues goldenes Zeitalter kann jedoch eintreten, wenn der Mensch, „bereichert mit allen Einsichten, deren seine Natur hienieden fähig ist, mit solchen die glückliche Einfalt seines ersten Zustandes verbinden und diesen mit jenen ausschmücken wird". Was darüber geht, muß dem Jenseits vorbehalten bleiben, von dem nur die Orakel der Götter etwas verraten können. „Alle Erkenntnisse werden dort ineinander fließen, wie die Farben des Regenbogens auf dem Grunde eines Kristalles ineinanderfließen und sich zu einem reinen Lichte vereinigen, ähnlich dem glänzenden Gestirn, welches sie herabsendete."[153]

Dem Verkünder eines solchen Ideals mochten Menschen

wie Hölderlin und Novalis, so gegensätzlich sie in sich selber waren, heiße Sympathie entgegenbringen. Nur darf man nicht übersehen, daß Hemsterhuis selbst dies Ideal noch aus der optimistischen Zuversicht der Aufklärung zeichnet, während die Romantik sich ihm aus jener ungeheuer verschärften seelischen Spannung hingibt, in die sie durch Kant und Fichte hineinversetzt war. Damit gewinnt aber auch die vermeinte Lösung einen neuen Sinn. In Leipzig waren Novalis diese tieferen Zusammenhänge noch verschlossen. Er sah sich hier durch das schöne Gemälde der Zukunft angezogen, das in der geselligen Heiterkeit eines doch nur scheinbar von Platon inspirierten Gesprächs sich entfaltete. Denn wenn Novalis neben Hemsterhuis auch Platon nennt, so ist es wohl nur dessen Spiegelung in seinem dialogischen Nacheiferer, die ihn auch für das Urbild begeistert.

Seine Sprache fand das durch Friedrich Schlegel und Hemsterhuis aufgeregte philosophische Bewußtsein des Novalis erst an Fichte. Zwischen 1794 und 1797 hat die Wissenschaftslehre ihn immer wieder beschäftigt. Durch Fichte erst wird das Organ auch für Kant geöffnet. Durch ihn ergibt sich dann erst eine tiefere Berührungsmöglichkeit mit Hemsterhuis, weiterhin mit Spinoza und mit der aus Platon, Plotin und Jakob Böhme immer von neuem sich speisenden mystischen Philosophie. Es entspricht nicht der wirklichen Sachlage, daß Novalis den Geist der Fichteschen Philosophie niemals gefaßt und nur mit ihrer Terminologie ein leichtsinniges Spiel getrieben habe. Wenn auch die Besorgnis vor den Folgen des moralischen Absolutismus ihn früh kritisch stimmen mußte, so hat er doch dem echten methodischen Gewinn sich nicht verschließen können, den die Philosophie Fichte und in zweiter Linie auch Kant verdankt und den Novalis in die Formel von der „Regularisation des Genies" zusammenfaßt. Fichte hat die kopernikanische Tat Kants erst gekrönt, indem er als sein Newton der „Gesetzerfinder des inneren Weltsystems" wurde. Er ist der „zweite Kant", sein höheres Organ, weil er erst über die Kritik selbst philosophiert und damit die echte „Einleitung" zu ihr gibt. So weit hält Novalis sich in der gewohnten Linie der Interpretation Fichtes. Die eigentümlich romantische Sicht zeigt sich erst da, wo er die Wissenschaftslehre selbst als ein

„Phänomen“ nimmt, an dem der „Denkerzeugungsprozeß“ als „Faktum“ sich realisiert findet. Denn damit zeigt Novalis sich selbst schon aus ihrem zwingenden Rhythmus entlassen, den er weiter an ihr bewundern mag. Indem sie das zur Nacheiferung anreizende Beispiel wird, an dem das Genie seiner zeugenden Kraft inne werden kann, hat die Regularisierung den Charakter absoluter Bindung eingebüßt und verspricht im Gegenteil eine unerhörte Freiheit. Das Genie ist in dem ganzen Umkreis seiner individuellen Möglichkeiten aufgerufen, besser zu „fichtisieren“, als Fichte es vermochte. „Es können w u n d e r b a r e K u n s t w e r k e entstehen, wenn man das Fichtisieren erst artistisch zu betreiben anfängt.“[154]

Schelling, Friedrich Schlegel und Novalis gehen alle mit dem gleichen Ziel und der gleichen Sehnsucht über Fichte hinaus, so verschieden ihr besonderer Ansatzpunkt auch sein mag. Überall ergreift das Individuum sich selbst in seiner Absolutheit, wenn es bewundernd der absoluten „Versicherung“ (Hegel) des Ich bei Fichte sich hingibt. Überall aber steht dies Individuum auch in unlöslicher Verbindung mit dem Universum, von dem geschieden es in sich selber arm werden müßte. Daher muß zu gleicher Zeit, wo das magische Verlangen nach individueller Selbstverwirklichung sich geweckt sieht, auch die Kritik an Fichte einsetzen. Nur wenn das Nicht-Ich dem Ich gegenüber ein selbständiges Leben hat, kann zwischen beiden ein wirkliches Geschehen statthaben. Das Universum muß daher aus der bloßen Negativität eines Nicht-Ich erlöst werden. „Hat Fichte nicht zu willkürlich alles ins Ich hineingelegt? . . . Kann ein Ich sich als Ich setzen, ohne ein anderes Ich oder Nicht-Ich? . . .“, so zweifelt daher auch Novalis. Es ist nicht nur die Natur, deren eigentümliches Dasein er bei Fichte übersehen findet, sondern mehr noch vermißt er die Liebe, wie sie zwischen Ich und Ich oder zwischen beiden und der sie „umschließenden Sphäre“ Gottes besteht. Novalis vergleicht Fichtes Ich einem Robinson, das als „wissenschaftliche Fiktion“ für die „Darstellung und Entwicklung der Wissenschaftslehre“ einen großen Entdeckerwert hat, das aber gerade als solches erst wirklich fruchtbar gemacht werden kann, wenn durchaus j e d e r Begriff als ein Ich erfaßt und nach der „Ichformel“ behandelt wird. Der ganze Zauber der

Wissenschaftslehre beruht für die Romantik nur darauf, daß die Logik selber „Realität" zu haben scheint und daher als die durch sich selbst entwickelte Handlung des Denkens „der Kern und Keim einer allbefassenden Organisation" ist, die sich zum Universum entfaltet. In solchem Betracht ist das Denken der echte Schlüssel, der den Weg zur fortschreitenden Bearbeitung der Gegenstände aufschließt. Dadurch unterscheidet sich die reale Philosophie von der müßigen Spekulation, daß sie aus dem bloßen Beisichselbstsein herausgeht und an die „Hypostase" sich hingibt, die die „andere Hälfte des schaffenden Geistes" vertritt. Nicht Idealismus und Realismus sind die eigentlichen Gegensätze, sondern beide sind eins gegenüber dem Formalismus, der vor dem Wagnis der magischen Philosophie, die Gegenstände zu durchdringen, zurückschreckt und der Fichte in ein freiwilliges Gefängnis bannt, aus dem er nur durch „Selbstversetzung" herausgelangen könnte[155].

Es ist daher nicht Zufall, wenn Novalis wie Friedrich Schlegel — und in anderem Sinne auch Schelling — im Hinblick auf die Einseitigkeit und wie immer methodisch eindrucksvolle Verschlossenheit des schließlichen Resultats der Wissenschaftslehre von neuem zu Kant sich hingezogen fühlt, und in dessen Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori das Grundproblem der „magischen Intelligenz" universeller angelegt findet. Er sieht den Vorzug dieser Fragestellung in ihrer unbegrenzten Abwandlungsfähigkeit, die für Kant selbst schon in den drei Kritiken sich bewährt hatte. Sie „läßt sich auf mannigfaltige Weise spezifisch ausdrücken"; sie läßt sich auf die Philosophie selbst so gut wie auf die Erfindungskunst und die Krankheit, Poesie und Wahnwitz, Genie und Magie, kurz auf die höchsten und niedersten Probleme des Geistes erstrecken. In ihr prägt sich die enzyklopädische Tendenz der Kantischen Philosophie aus, die daher auch ihre Nachfolger geradezu auffordert, eine „Reihe von spezifischen Darstellungen" von ihr zu versuchen. Es ist nur nötig, jeweils einen der angegebenen Gesichtspunkte zum herrschenden zu machen. Auch die Synthesis a priori hat einen unerschöpflichen Fiktionswert. Sie hat aber gegenüber dem Fichteschen Ich den Vorzug, offener gegen die Wirklichkeit zu bleiben als das

Ich, das mit dem Pathos einer sehr bestimmten systematischen Realisierung belastet ist[156].

Schon die von hier aus Novalis sich aufschließende methodische Fruchtbarkeit der mathematischen Synthesis a priori half die eine Seite seines magischen Idealismus mit konkretem Gehalt füllen. Aber auf dem Grunde der mathematischen Magie sah er noch eine tiefere Magie wirksam, die aus einer menschlicheren und göttlicheren Ansicht des Daseins sich zu ergeben schien, und für die er freilich auch bei Kant tiefe Hinweise finden konnte und fand, in die hinein aber vor allem der volle Strom seiner eigenen Seele sich ergoß[157].

In diesem Zusammenhang trat Hemsterhuis dem Novalis zum zweitenmal näher. Er ermuntert ihn, den „heiligen Weg zur Physik" zu beschreiten. Hemsterhuis' Erwartungen von einem „moralischen Organ", das nicht räsonnierend über die Natur sich hinwegsetzt, sondern sie durchdringt und belebt, sie magisch beseelt, erscheinen ihm als „echt prophetisch". Hier erschloß sich von neuem eine enzyklopädische Tendenz, die doch nicht auf ein bloßes „Herumriechen" an allen Gegenständen ausging, sondern den inneren „Kontakt der lange getrennten Glieder" aufweisen wollte und damit dem Wesen einer „Totalwissenschaft" gerecht zu werden glaubte. Hemsterhuis lehrte Novalis, daß die magischen Wissenschaften durch Anwendung des moralischen Sinns auf die übrigen Sinne entspringen. Die Magie wollte das „tägliche Leben" selbst auf eine weitgreifende Art erhöhen. Sie strebte ihrem Wesen nach einer völligen Vereinigung des sichtbaren und inneren Menschen zu. Sie konnte auch im „sichtbaren Weltall" die Schrift der „Religion" finden, wenn sie nur die Symbole in die Physik hineinzutragen sich nicht scheute[158].

Es zeigt sich aber bald, daß auch Hemsterhuis nur als ein Wecker des eigenen Innern auf Novalis einwirkt. Die eigentliche Wurzel seines Wesens liegt tiefer als alles, was ihm von Friedrich Schlegel, Fichte, Kant oder Hemsterhuis zuströmen konnte. All diese Einflüsse wirken auf Novalis nur so weit, wie es ihm selbst um den philosophischen Ausdruck dessen zu tun ist, was ursprünglicher und wesenhafter die schaffende Liebe des Dichters kündet. Weil er gegen Friedrich Schlegel der andere Pol der

Romantik ist, der nicht in dem Bewußtsein der Genialität kulminiert, sondern in all seinem Reflektieren und Kombinieren und magischen Realisieren immer das Tiefste und eigentlich Reale unausgesprochen läßt, das sein eigenster Besitz und der verborgene Quell seiner liebenden Hingabe ans Universum ist, deshalb stellt sich seine philosophische Entwicklung nur als die Überwindung einer Reihe von Widerständen dar, durch die das in ihm Wesende zum Ausdruck kommt. Darum ist Novalis auch der einzige unter den romantischen Genossen, für den die Krisis, die über die romantische Sinnerfüllung kommt, gewissermaßen außer Wirkung bleibt. Natürlich trifft sie auch ihn, insoweit er dem Trugbild einer Totalität des Unendlichen nachjagt; insoweit er den überschwenglichen Glauben an den Schöpferberuf des Intellekts teilt. Aber so wie er sein Dasein und seine Liebessehnsucht an diesen Glauben hingibt, ist das Übermaß der — wenn auch irrational sich gebenden — romantischen Intellektualität in ihm aufgewogen durch den Einsatz seines Lebens selbst. Die philosophische Kritik gilt nur in ihrem eigenen Element. Das Wirkliche ist für sie unangreifbar, weil es ihr überhaupt erst die Voraussetzungen jeglicher Wirksamkeit gibt.

IV. SCHLEIERMACHER

Außer Novalis und Friedrich Schlegel tritt schließlich noch Daniel Friedrich Schleiermacher neben Schelling selbständig in die Gesamtentwicklung der Philosophie ein[159]. Er ist, obwohl er am spätesten als Schriftsteller hervortrat, an Jahren der älteste unter den romantischen Genossen. Er ist 1768 in Breslau geboren. Auch ihm lag das theologische Element im Blut. Seit seinem 15. Jahr genoß er in Niesky, dann auf dem Seminar in Barby die herrnhutische Erziehung. 1787 sah er sich durch innere Zweifel und nach ernsten Kämpfen mit dem gläubigen Vater gezwungen, aus der Herrnhutischen Gemeinschaft sich zu lösen. Er ging nach Halle, um dort sein theologisches Studium fortzusetzen, und bestand 1790 in Berlin das Examen. Nach einigen trotz mancher Kämpfe glücklichen Jahren, die er als Hofmeister in der Familie des Grafen Dohna-Schlobitten zubrachte, fand er Mitte 1794 die Möglichkeit, als Hilfsprediger in Landsberg an der

Warthe zu wirken. 1796 siedelte er von hier an die Charité in Berlin über und fand sich bald in ein bewegtes geistiges Leben einbezogen. Der Spätsommer 1797 schenkte die Freundschaft mit Friedrich Schlegel, die für den vollen Durchbruch seiner geistigen Richtung entscheidend wurde und die ihn vor allem auch der romantischen Gemeinschaft zuführte.

Schleiermacher ist seiner ganzen Art nach weniger ein ursprünglicher Beförderer als ein Vermittler des romantischen Geistes. Das verrät schon die Bedeutung, die in seinem Leben die romantische Spanne einnimmt. Er geht durch sie wie durch jede andere Zeit mit gleicher Gelassenheit hindurch. Die Romantik ist für ihn weder Höhepunkt noch Krisis. Sie schließt sein Wesen auf; aber es scheint nicht Notwendigkeit zu sein, daß gerade sie es aufschließt. Die Begegnung mit Friedrich Schlegel ist ihm so, wie sie vorging, Schicksal geworden. Schleiermacher gesteht selbst, daß für sein „Dasein in der philosophischen und literarischen Welt“ mit jener Freundschaft eine neue „Periode“ beginnt. Aber Schleiermacher war nicht nur überhaupt eine „beschauliche Natur“, die eines mächtigen Anstoßes zur eigenen Entfaltung bedurfte[160], sondern er war vielleicht noch mehr ein von Anbeginn abgeschlossener Mensch, den man wohl aus beschaulicher Ruhe zum Sichäußern bestimmen, aber nicht in dem Kern seiner Existenz erschüttern konnte. Vielleicht ist das ein herrnhutisches Erbteil; der Gemeinschaftschrist nimmt gern für sich eine besondere Fürsorge Gottes in Anspruch. So sehr Schleiermacher später darauf bedacht war, der Prädestinationslehre einen universellen Charakter zu geben und die Erwählung nur in Hinsicht auf den welt- und heilsgeschichtlichen Zeitpunkt, an dem sie erfolgt, zu betrachten, so selbstverständlich ist es ihm, sein eigenes Leben als ein beständiges Fortschreiten in der Heiligung anzusehen, sich selbst in der väterlichen Hut seines Gottes zu wissen. Als Redner der Religion gehört er von selbst unter diejenigen, die sie haben, weil das die Voraussetzung ist, um von ihr künden zu können. Diese Gewißheit hätte ihn mit einer Kraft erfüllen mögen, die ihn in eine ganz neue Position gegenüber dem Leben und insbesondere dem romantischen Ideal gebracht hätte. Als protestantischer Prediger hätte Schleiermacher

über der Armseligkeit ein Licht anzünden können, in der die Darstellung des Unendlichen im Endlichen und damit die Erfüllung des romantischen Totalitätsglaubens schließlich sich vorfinden muß.

Aber Schleiermacher ließ sich im Vertrauen auf seinen religiösen Besitz nicht so ernst auf den wirklichen Kampf um die geistige Entscheidung ein, wie er gerade als Christ es hätte sollen. Die früh gewonnene Überzeugung von der ihm obliegenden Bestimmung ließ ihn allzu unangefochten seinen Weg gehen. Schon in der Schlobittener Zeit fühlt er die Jugend hinter sich. „Mein Streben nach Wahrheit hat seine Gründe und seine Grenzen gefunden." Der Gipfelpunkt des Lebens ist gewonnen; und nur solange man „auf der Höhe wandelt", ist es Zeit sich umzusehen[161]. Es ist eine seltsame Voreiligkeit des früh fertigen Menschen, das Altern in der Perspektive des Bergabsteigens zu sehen. Denn wenn Schleiermacher auch weiter an der sich entfaltenden Blüte des deutschen Geistes und der deutschen Philosophie tätig Anteil nimmt, so tut er es doch als ein solcher, dem das Ziel voraus gewiß ist; der wohl zulernen will und der tieferen Erschließung der Zusammenhänge des Universums nicht widersteht, aber darum keineswegs Entscheidungen zu erfahren willens ist, die — sei es vorwärtstreibend, sei es ihn in seiner Sicherheit bedrohend — auf das Ganze seiner Existenz einwirken und ihn in eine alles aufrührende Unruhe versetzen.

So kommt es, daß sein analytisch-kritisches Talent, das ihn mit Friedrich Schlegel verbindet, zwar besonnener und gründlicher, aber auch weniger genial und elementar sich kundgibt. Schleiermacher erfuhr in Barby, als er sich von den Herrnhutern trennte und nach Beschwichtigung seiner exegetischen und dogmatischen Zweifel verlangte, nicht eigentlich einen religiösen Konflikt. Denn diese Zweifel waren in Wahrheit intellektuelle Zweifel. Nicht die Briefe des Sohnes, sondern die Briefe des Vaters erschüttern, weil in ihnen die Macht einer Gewißheit spricht, die nicht von Menschen gewirkt ist. Natürlich ist es begreiflich, daß der Sohn die Gründe der neueren Exegese aus den Quellen kennenlernen will; aber dem Vater geht es offenbar um eine anderssinnige Entscheidung, wenn er gegenüber der Belanglosigkeit einer be-

stimmten exegetischen Auffassung davon zeugt, daß „der Glaube ein Regale der Gottheit und ein pur lauteres Werk ihres Erbarmens sei". Wie fern dem Sohn diese Theologie „gänzlicher Ergebung und Gottes-Verherrlichung" ist, zeigt sein Zweifel an der christlichen Versöhnungslehre. „Gott kann die Menschen, die er offenbar nicht zur Vollkommenheit, sondern nur zum Streben nach derselben geschaffen hat, unmöglich darum ewig strafen wollen, weil sie nicht vollkommen geworden sind." Dieser Zweifel ist ja aus dem Interesse an der menschlichen Sicherheit geboren, während der Vater auch hier alles Rechnen mit der menschlichen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit für erbärmlich hält; denn gerade das auf sich gerichtete Herz des Menschen muß „ganz umgestimmt" werden. Nur da kann der Glaube als Quelle der Liebe sich offenbaren, wo das Ich mit all seinen vermeinten Rechten und Ansprüchen niedergeschlagen, wo „auch nicht in dem allergeringsten Teil dem Geschöpf, sondern Gott allein die Ehre unserer ganzen Seligkeit jetzt und ewig" dargebracht wird. Das Ideal der Vollkommenheit ist das eigentliche Unterpfand der Aufklärung; und es ist kein Zufall, daß Schleiermacher in Halle ganz dem Einfluß Eberhards sich hingab, daß er in Predigt und Meditation zum mindesten bis zur Begegnung mit Friedrich Schlegel das verständige Räsonnement der Aufklärung übt; und zwar als ein Festgegründeter, der in der philosophischen Untersuchung klärende Abgrenzung und in der Predigt Erhebung des Gemüts und Belehrung in der christlichen Tugend wirken will. Man kann nicht leicht von einem Predigtamt aufgeklärter denken, als Schleiermacher es bei seiner Antrittspredigt in der Charité tat[162].

Aber Schleiermacher war ein Genie des Verstehens. Er begnügte sich nicht damit, nur im Abstrakten zu räsonnieren. Es kam ihm nicht einmal zuerst darauf an, durch seine kritische Betrachtung der sittlichen Lebensverhältnisse und Grundsätze ein objektives und systematisches Resultat zu erzielen. Es scheint bisweilen, daß ihn die systematische Erörterung der Tugend und der Lebensziele nur deshalb reizt, weil sie ihm die Beurteilung der konkreten Lebensbeziehungen erleichtert oder überhaupt erst ermöglicht. Zum Schreiben und insofern also gerade zur systematischen Darstellung muß er gezwungen wer-

den; es ist ihm natürlich und befriedigend, das Verstehen und Erziehen an den lebendigen Menschen selbst zu üben. Die Geselligkeit des täglichen Lebens wird ihm zu einem Bedürfnis, das seinen literarischen Ehrgeiz weit überwiegt[163]. So veredelt sich für Schleiermacher jenes Räsonnement dadurch, daß es ihm die geselligen Verhältnisse des Alltags aufschließt und ihm zum Mittel für die lebendige Begegnung mit den Mitmenschen wird. Das Bewußtsein menschlichen Zusammenstimmens wiederum wird die Voraussetzung für die verstehende Mitteilung. Er kann mit Friedrich Schlegel philosophieren, weil er mit seinen „Gesinnungen" zusammenstimmt. Dies lebendig sich gründende Verständnis öffnet ihm zugleich dessen Herz. Er weiß, daß dieser „immer mehr sein wird" als er selbst, aber er weiß auch, daß er ihn „vollständiger fassen und kennenlernen wird", als es jenem möglich sein kann[164].

Hier zeigt sich eine seltsame Klimax. Friedrich Schlegel ist Novalis gegenüber der Verstehende. In der Freundschaft mit Schleiermacher aber ist dieser der Verstehende. So eignet Schleiermacher das Verstehen in der Potenz. Zugleich aber hat er mit Novalis das Verständnis für die Verhältnisse des Alltags gemein. Aber was Novalis unmittelbar durch magische Beseelung aller Zusammenhänge des Daseins und des Lebens gelingt, durch seine Poetisierung des Universums, zeigt sich bei Schleiermacher vermittelt durch das dialogische Verstehen. Indem das Verständnis nicht mehr primär sich richtet auf den Erkenntnisgrund selbst, auf die logische Durchdringung und elementare Erfassung der lebendigen Zusammenhänge, auf das Gesetz und auf die Gesetzlichkeit des Wirklichen, sondern indem es durch sich hindurch wieder die Beziehung auf die Lebensgemeinschaft sucht, nimmt es sich selbst als Zweck nicht mehr so wichtig. Es dringt nicht auf systematische Darstellung, auch nicht in der verhüllten Form einer hieroglyphischen Weltformel. Schleiermacher hat sein eigenes Menschenideal einmal als das „vollendete praktische Genie" bezeichnet. Dieses „verbindet das Talent, seine eigenen Grenzen leicht zu finden und nichts zu wollen, als was man kann, mit dem, seine Endzwecke mit den Kräften zugleich zu erweitern". Es „macht nie einen vergeblichen Versuch, den erkannten

Schranken des Augenblicks zu entweichen, und glüht dabei doch von Sehnsucht, sich weiter auszudehnen“[165].

In dieser Ausdehnung der innersten Anlage seines wahren Wesens zeigt sich aber die angedeutete Selbstbeschränkung eigentlich nur als Voraussetzung dafür, daß das Totalitätsstreben nicht in leere Unbestimmtheit sich verliert, sondern im Einklang mit den realen Kräften der Persönlichkeit sich ausbreitet. In dieser gleichwohl vorhandenen Sehnsucht nach Vollendung eröffnet sich erst der eigentlich romantische Zug seines Wesens. Er ist nicht weniger als die anderen hingenommen von dem Glauben an die schöpferische Erzeugung des Unendlichen im Endlichen. Dieser Glaube stellt sich ihm nur anders und zunächst um seiner Selbstbescheidung willen kritischer dar. Die lange Schule des verständigen Durchdenkens bewahrt ihn vor der Plötzlichkeit des Schlegelschen Tiefblicks, hinter dem er an durchschauender Energie zurückbleibt. Die verständnisbereite Hingabe an das gesellige Leben der ihn umfangenden Menschen gibt ihm ein „zartes Gefühl . . . für die lieblichen Kleinigkeiten des Lebens“. Die Liebe wird sich ihm nicht in ein kosmisches Erlösungswunder aufheben wie bei Novalis, an dessen poetische Ursprünglichkeit er jedoch bei größter Anstrengung nicht heranreicht. Sein Totalitätsstreben ist zumal Schelling gegenüber weniger spekulativ und phantastisch, weil es statt an Natur und Kunst an der Durchdringung der sittlichen Lebensordnung sich gebildet hat. Freilich fehlt ihm damit auch die Kraft spekulativer Zusammenschau, die die am einzelnen haftende Reflexion hinter sich läßt und den ganzen Menschen in den Bann einer intellektualen Schau des Absoluten hineinzwingt[166].

So aber sind die Grenzen, in die Schleiermacher gerade beim unmittelbaren Vergleich mit seinen Genossen sich eingeengt zeigt, zugleich die Bedingungen seiner eigentümlichen Größe und Bedeutung. Sie lassen zwar die Künstlichkeit der Formgebung in den „Reden über die Religion“ hervortreten, aber sie machen die Fähigkeit der „Monologen“ begreiflich, für das romantische Lebensbewußtsein einen Ausdruck zu schaffen, wie er in solcher Nähe und schönen Unmittelbarkeit nur noch in dem Roman des Novalis sich wiederfindet, der doch in anderem Betracht auch wieder am weitesten von der Darstellung

Schleiermachers sich entfernt, weil er in die sehnsuchtsvolle Ferne des Märchens verschweben läßt, was Schleiermacher als im Jetzt und Hier sich vollendendes Ereignis gewiß zu machen sucht. Wenn die Sehnsucht der Frühromantik — die man heute zu Unrecht nur als Verfallserscheinung gegenüber dem wirklichen Aufbruch der dunklen „dionysischen" Mächte in der (dann allein als echt betrachteten) Spätromantik zu bewerten weiß, statt auch an dieser Stelle die eindeutige Ereignissprache der Geschichte zu vernehmen — sich darin zu erfüllen scheint, daß die starren endlichen Schranken verschwinden und zu unwirklichen Hemmungspunkten der unendlichen bildenden Tiefe des Universums werden, wenn der allgemeine poietische Organismus das Sinnbild der romantischen Totalität ist, dann hat vielleicht Niemand diese Sehnsucht und dieses Sinnbild so eindringlich mit dem Schein des Wirklichen zu umgeben vermocht wie Schleiermacher.

Es scheint eine selbstverständliche Folge der allgemeinen philosophischen Lage zu sein, daß man an jeden der nachkantischen Denker mit der Frage herantritt, wie er zu Kant steht. Daher hat man auch ohne viel Besinnen Schleiermacher sogleich in den Problemkreis der nachkantischen Philosophie eingeordnet. Man glaubte in ihm eine Art kritisch-realistischen Gegenspieler gegen die idealistischen Fortsetzer Kants sehen zu sollen. Schleiermacher hat allerdings schon in Halle Kant gelesen und kann 1790 versichern, daß er „von Tag zu Tag mehr im Glauben an diese Philosophie" zunimmt[167], und doch gibt es kein Anzeichen dafür, daß er zu irgendeinem Zeitpunkt durch Kant entscheidend sich betroffen und umgewandelt gesehen hat. Weil er Kant nicht im Grundsätzlichen und Ganzen erfahren hat, sondern ihm nur im Einzelnen begegnet ist, kann er ihm nicht wirklich begegnet sein. Daß ihm die idealistischen Gefahren einer in ihrem Selbstgefühl sich überspannenden Spekulation fremd bleiben, ist zugleich ein Zeichen für die frühe Befriedigtheit seines Erkenntnisdranges. Er hatte gar nicht das Verlangen, außer sich zu geraten, und er kannte nicht das Bedürfnis, in den Grundlagen des Denkens sich erschüttern zu lassen. Weil er in der Tradition der religiösen Heilsgewißheit stand, konnte er so gut bei Aristoteles wie bei Eber-

hard oder Kant in die Schule gehen und die Bausteine zur Ausfüllung seines Totalitätsgebäudes sich suchen.

Was er in Barby seinem Vater entgegnet, daß der „erste Zweck" des Glaubens nicht die „Verherrlichung Gottes", sondern die „Vollkommenheit der Geschöpfe" sei, ist ihm eigentlich immer das Lebenselement für sein Bündnis mit der Philosophie geblieben. Damit ist freilich entschieden, daß sein Vollkommenheitsideal nicht in der Glückseligkeitssphäre der Aufklärung bleiben kann. Jesus ist ihm das „vollkommene Beispiel", das „die Vorschriften der Vernunft belebt, indem es sie alle in einem liebenswürdigen Bilde vereinigt". Die „grundlose Zufriedenheit der Hörer mit sich selbst" war es aber gerade, was die Ohren der Hörer vor Jesus verschloß. In der Abhandlung vom höchsten Gut hatte Schleiermacher die Glückseligkeit als eine Idee gekennzeichnet, deren einzelne Teile „sich gegenseitig zerstören". Glückseligkeit erschien ihm als notwendig eingegrenzt in die Bedingungen der Zeit. Ihre Erfüllung konnte daher nicht das Ziel sein, in dem das höchste Gut einer sittlichen Besinnung seinen Ausdruck finden könnte, die nicht der Willkür zeitlicher Zufälle sich preisgeben will, sondern auf eine Vollkommenheit ausgeht, in der „das Sittengesetz allein den Umkreis des höchsten Guts bestimmt". Eine solche Trennung der Glückseligkeitssphäre von der Sphäre der sittlichen Vollkommenheit schließt deshalb durchaus keine Feindschaft gegen die Glückseligkeit als solche ein. Denn damit wäre der Spieß nur umgedreht. Auch eine abwehrende Bestimmung der wahrhaften Vollkommenheit durch zeitliche Beweggründe muß vermieden werden. Es hätte Schleiermachers Totalitätsverlangen völlig widersprochen, wenn er um des herrschenden Prinzips willen den Allzusammenhang der menschlichen Kräfte hätte preisgeben sollen[168].

Wohl aber schien ihm jenseits der Glückseligkeit erst die eigentliche Bestimmung des Sittlichen sich zu erschließen, die er gerade im Vergleich zu jener einmal als „Veredlung aller vernünftigen Geschöpfe" bezeichnet. Die Idee der Sittlichkeit zeigt sich in allen Fassungen, die sie im Lauf der Entwicklung Schleiermachers annimmt, zu einem Ideal ausgestaltet. Während bei Kant und erst recht bei Fichte der Nachdruck der Ethik auf der Dynamik des Willens liegt, die in der unbedingten Forderung des Sit-

tengesetzes frei wird oder frei werden soll, so ist gerade dieser innere Radikalismus bei Schleiermacher fallen gelassen. Bei ihm steht das Sittliche immer in der Nachbarschaft der geselligen und harmonischen Totalität. Das Totalitätsverlangen selbst aber, das zugleich den Begriff des Vollkommenen beherrscht und in ihm — dem *perfectum* — durch eine alte Tradition mit dem Schönen zusammenhängt, ist der Ausdruck für eine völlig andersartige Stellung zum sittlichen Handeln. In ihr bemächtigt sich der ästhetische Geist der sittlichen Prinzipien. Für Kant ist das „Ideal" dadurch von der „Idee" geschieden, daß es den Gehalt der Idee individuell darstellt. So wird das Ideal zum Urbild. Diese nach Anschauung verlangende oder gar ihrer gewisse urbildliche Gesinnung, die nach Kant in der Kunst ihr Heimatrecht hat, dringt bei Schleiermacher in die Ethik ein, wenn an die Stelle der gegen den natürlichen Bestand der Dinge schlechthin kritischen und daher kategorischen Freiheitsforderung eine Wesensbestimmung der praktischen Vernunft tritt, die in dem Streben nach Hervorbringung einer „Einheit in der Totalität der Maximen" gipfelt, die „ihrer Natur gemäß" ist. Hinter dieser Bestimmung steht der Theologe, dem die sittliche Idee in der Person Jesu als anschauliches Ideal gegenwärtig ist. Es ist daher kein Wunder, wenn die „innere Schönheit" als das einzige Mittel verherrlicht wird, durch das sich die Tugend dem Menschen empfehlen kann. Die Freude an der Totalität hilft über die Kluft hinweg, die zwischen der idealen Darstellung und der „tierischen Rohigkeit des Kannibalen" sich auftut. Ist auch die „Zeit der gemeinschaftlichen Annäherung an ein gemeinschaftliches Ziel" noch fern, so ist es doch durch die Verheißung der Religion verbürgt. Man darf inzwischen an dem „großen und lehrreichen Anblick" sich erfreuen, den die Stufenreihe der „unvollkommenen Mannigfaltigkeit" darbietet, die zugleich den Weg zur endgültigen Vollkommenheit beschreibt[169].

Zwischen der romantischen Totalität und dieser Theodizee Schleiermachers, die ihre Wurzeln in der Aufklärung hat, steht das kritische Erwachen, das Kant eingeleitet hat und von dem Schleiermacher jedenfalls bis jetzt noch nicht betroffen ist. Die Selbstgewißheit des in der christlichen Geschichte sich geborgen wissenden Predigers verhindert

das Ernstnehmen jener Freiheit, zu der das Ich des Menschen aufgerufen ist. Schleiermacher kann die gegen die empirische Willensbestimmung gerichtete Tendenz der Kantischen Ethik annehmen; aber ihm fehlt das Bewußtsein dafür, daß der philosophierende Mensch durch Kant vor eine Entscheidung gestellt ist, die eine vermittelnde Hilfsstellung der Theologie für die Philosophie ausschließt.

Man braucht sich nur der Leidenschaft zu erinnern, mit der die Tübinger Freunde den Bund der Kantianer mit der Theologie und christlichen Dogmatik bekämpften, um zu erkennen, daß die Unentschiedenheit des Schleiermacherschen Philosophierens die Folge seiner Unangefochtenheit durch die Kantische Freiheitsidee ist. Bei dieser Deutung der Sachlage versteht man, warum Schleiermacher das höchste Gut, wie Platon es im Staat — mit einer Kant gewiß nicht nachstehenden Reinheit — darstellt, in einem Atem der Kantischen Bestimmung desselben vergleichen kann[170]. Er beweist damit nur, daß ihm der entscheidende Sinn der Kantischen Ethik und ihre unvertauschbare Stellung in der Geschichte des Denkens verschlossen geblieben ist. Er erkennt nicht, daß die Autonomie des sittlichen Bewußtseins für Kant einen gegen Platon völlig veränderten Sinn hat. Das Wesen des Freiheitsbewußtseins, das bei Kant jede Zeile seiner Werke bestimmt, verliert für Schleiermacher seine Prägnanz. Er weiß nicht, daß die „moralische Verbindlichkeit", die er an seine Stelle setzt, den Lebensnerv der Kantischen Ethik tötet und das ethische Ideal wieder der klassischen Begrenztheit der antiken Philosophie einordnet.

Das Gesetz des Sittlichen wird aus der eigentümlichen Sphäre der praktischen Vernunft herausgenommen und der allgemeinen Notwendigkeit einer theoretischen — unter den veränderten geschichtlichen Verhältnissen sogar als intellektualistisch zu kennzeichnenden — Gesetzlichkeit wieder eingeordnet. Der Determinismus Schleiermachers gibt sich zwar den Anschein, gerade die innere Geschlossenheit der sittlichen Persönlichkeit zu wahren und die Menschheit von dem fragwürdigen Glauben an das durch die Freiheit urplötzlich zu erwartende Wunder zu heilen, aber dennoch bleibt die Frage, ob er dabei überhaupt dem Sinn der Freiheitsforderung gerecht wird und nicht vielmehr seinerseits in die natürliche Bescheidenheit zurück-

fällt, die — weil ihr Gottes Beistand sicher ist — der menschlichen Natur mit Gelassenheit vertrauen kann. So wenig Schleiermacher in der religiösen Fragestellung sich Gedanken über eine radikale Sinnesänderung macht, so wenig macht ihm in der sittlichen Problematik der Widerspruch in der menschlichen Natur Sorge, den die Berufung der praktischen Philosophie auf die Freiheit gewiß nicht austilgen, aber als ein Element des geschichtlichen Daseins und des geschichtlichen Kampfes wachhalten und sogar wachrufen will[171].

Es handelt sich für Schleiermacher nicht wie für Schelling und selbst etwa Friedrich Schlegel darum, den in der Geschichte offenbar gewordenen Widerspruch zwischen Natur und Freiheit durch eine stärkere Synthese oder ein ursprüngliches Ganzes zu überwinden; sondern die vermeintlich im Letzten gesicherte Lage des Theologen verbirgt ihm die Erkenntnis für das, was in der Ablösung der intellektualistischen Welt- und Lebensdeutung durch ein eigenartiges a priori des Willens sich ereignet hat. Es liegt ihm daran, die Totalität in der individuellen Verbreitung des Endlichen wirksam zu machen; und zwar diejenige Totalität, die die endliche Herrlichkeit des Reiches Gottes verbürgt und die inwendig in den einzelnen Menschen ihre Statt finden muß, damit sie schließlich dem Universum das Gepräge geben kann. Wenn immer weiter Wahrheit sich von Vorurteil, Tugend sich von Angewohnheit scheidet, wenn diese „innere Veränderung ihren Gang ungestört fortgeht, gefördert von jedem Guten und Weisen durch Mitteilung, durch Beispiel, durch Erziehung, dann wird das Reich Gottes bald in uns und unter uns sein“[172].

Diese Ausdeutung der Totalität mußte Schleiermacher in die Nähe Spinozas bringen. An ihm konnte er Mut schöpfen, die erkenntnistheoretische und ethische Reflexion, die ihn bis dahin fast ausschließlich beschäftigt hatte, ins Metaphysische hineinzuerstrecken. Hatte er früher geglaubt, ruhig und ohne systematischen Ehrgeiz den „Kampfspielen philosophischer und theologischer Athleten“ zusehen zu können, so mußte er durch den bald tiefer als von Jacobi erkannten Pantheismus auf die Frage sich führen lassen, ob nicht das Endliche also im Unendlichen ist, daß „der Inbegriff aller endlichen Dinge mit dem unendlichen Dinge selbst eines und dasselbe ist“. In

dieser Formel konnte sich ihm ein Zusammenhang zwischen der individuellen Totalität und der Totalität des göttlichen Universums ergeben, der auf der einen Seite der Wirksamkeit des Erziehers Raum ließ und auf der anderen Seite doch der Predigt vom Gottesreich die tiefste Enträtselung des unendlichen Daseinsgeheimnisses überlassen mußte[173].

Der Durchgang durch Spinoza und die damit zusammenhängende Auseinandersetzung mit der Leibnizischen Monadologie haben den Horizont der Philosophie Schleiermachers wohl erweitert und der Reflexion die Intuition zugesellt, aber nicht die inneren Voraussetzungen geändert, unter denen Schleiermacher von Anbeginn stand und sich entwickelte. Seine Ideale haben sich kampflos gebildet, weil er zuversichtlich in der christlichen Lebensgemeinschaft und der ihr angepaßten Sinntotalität stand. Er konnte so lange als Zuschauer an dem Streit der Systeme und der Meinungen teilnehmen, bis er als Redner und Erzieher sich reif genug fühlte, als Mittler seiner christlich-pantheistischen Botschaft von der Bestimmung der endlichen Individualität im Unendlichen Zeugnis abzulegen. Darin liegt aber zugleich auch die Erklärung dafür, warum Schleiermacher im Ganzen genommen nur eine vermittelnde Wirkung ausüben konnte. Es gebrach ihm an jener Ursprünglichkeit und geschichtlich eindeutigen Ereignisgewalt, die die Voraussetzung für ein schöpferisches Eingreifen in die Geschichte ist, die keine zeitüberlegene Sicherheit kennt und ausschließend und eindeutig ist. Es ist daher begreiflich, daß Schleiermacher erst seine volle Wirkung entfalten konnte, als man über der Ziellosigkeit des eigenen Philosophierens und Glaubens einen Vermittler brauchte, der ein unentschiedenes Sichverankern in dem breiten Strom der Tradition erlaubte. Auch das braucht in einer bestimmten geschichtlichen Lage nichts Geringes zu sein. Die Romantik konnte, wenn auch nur für einen Augenblick, einen Halt finden. Die spekulativ-magische Schöpfung ihres Geistes durfte sich als der „feierliche Ruf zu einer neuen Urversammlung erkennen"; denn hinter ihrem Schleier verhüllte und verriet sich doch das Heilige[174].

4. KAPITEL

DIE ROMANTISCHE NATURPHILOSOPHIE

I. DAS WESEN DER ROMANTISCHEN NATURPHILOSOPHIE

Es ist das leitende Ziel dieser Untersuchung, durch die Darstellung der romantischen Philosophie auf den Eintritt ihrer Krisis vorauszuverweisen. Aber gerade weil die Geschichte dieser Philosophie als etwas Vergangenes hier zur Darstellung kommt und ohne jeden Nebengedanken an eine mögliche Erneuerung derselben, darf sie der Kraftworte einer bequemen Polemik entraten. Es ist Übertreibung, wenn man die Romantische Schule mit herabwertender Gebärde als Ende bezeichnet und nicht auch dies Enden ernst nimmt als etwas, was dem Ereignisgang der Geschichte zugehört und in ihm notwendig seine bestimmte Stelle hat. Wer die Romantik als aufgeklärten Idealismus, und zwar als dessen letzte Konsequenz ansieht, verkennt erstens den entscheidenden Schritt von der Aufklärung zu Kant und Goethe, und er verkennt zweitens den eigentümlichen Schritt der Romantik über die Klassik hinaus. Wer aber zugleich die wirkliche Romantik erst in der Geistesverfassung von Görres, Jakob Grimm, Savigny und schließlich gar Ranke sieht, verkennt drittens, daß die jenseits der Romantischen Schule anhebende Krisis die Auswirkung ihres eigensten Wagnisses ist. Gewiß hat die Spätromantik von selbst in dieser Krisis eine vorgeschrittene Position inne. Aber sie ist darum nicht allein Romantik; sondern romantisch ist gleichsehr das Schwelgen in dem Glauben an den nahen Tag der Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen wie die zauberdunkle Sehnsucht, in der Nacht des Mythos und der Vergangenheit die echte Heimat des Menschen aufzudecken. Aus dieser doppelseitigen Erfahrung geht der neue Realismus der Erkenntnis hervor, für den sich bei dem späten Schelling Ansätze finden und für dessen Sinn-

gebung die Gegenwart vielleicht zum erstenmal die Möglichkeit eines wirklichen Vernehmens hat.

Jener polemischen Einstellung entsprechend hat man sich zu der Antithese verstiegen, daß nicht Schelling, sondern Görres der Vater der romantischen Naturphilosophie sei[174]. Denn während jener ganz aus der Schöpfungsseligkeit des deutschen Idealismus die Natur konstruiert, weiß erst Görres von der erdhaften Geistigkeit der Natur, wie sie wirklich ist. Schelling ist — so erscheint es dieser Einstellung — noch ganz befangen von der intellektualistischen Zuversicht der Aufklärungszeit, während erst Görres die schicksalsvollen Bindungen alles Daseienden an den Muttergrund des Göttlichen erkennt. Aber wenn man so die Geschichte des Geistes auf den starren Gegensatz von positiv und negativ abstimmt, und demgemäß in der Romantischen Schule nur ein totes Enden und allein in der Spätromantik ein fruchtbares Beginnen sieht, wird man selber das Opfer einer intellektualistischen Antithese und verschließt sich dem wirklichen Gang der Geschichte, die auch hier von Schelling zu Görres fortgeschritten ist.

Der Idealismus war weder durch Kant noch durch Fichte in seinen vollen Entwicklungsmöglichkeiten zur Auswirkung gekommen. Die Romantik und insbesondere Schelling stehen in einer ganz bestimmten Situation innerhalb des Idealismus, deren Kennzeichnung als das entscheidende Problem für eine Darstellung anzusehen ist, die die Philosophie Schellings und der Romantischen Schule zu ihrem Gegenstand hat. Es handelt sich für die Romantik zunächst um das Wagnis, die Idee zur absoluten Totalität zu erweitern; in dem Schöpfertum des Geistes das Schaffensgeheimnis des Universums wie des Individuums zu enträtseln; Natur und Geschichte in die Selbstbewegung des Denkens hineinzunehmen oder doch wenigstens in der philosophischen Konstruktion die vollkommene Wechselbezogenheit des Ideellen und Reellen durch ihre Verwirklichung zu erweisen. Dieses Wagnis mußte versucht sein, ehe man zu einer herberen und unausgeglicheneren Lösung des Sinnrätsels sich entschließen konnte. Der eine Weg, der aus den Illusionen der Romantik herauszuführen scheint, wird von Hegel beschritten. Er beschreitet den Weg zur Totalität mit dem Bewußtsein, daß er auf ihm die Widersprüche der Erfahrung und

überhaupt der Wirklichkeit antreffen und in einen unendlichen Kampf mit ihnen verwickelt werden wird. Bei Hegel ist die Idee daher nicht mehr etwas so eindeutig Positives wie in der Romantik. In dem Denken selbst ist der Widerspruch aufgehoben als ein Element seiner Wahrheit. Der andere Weg, der durch das Schicksal der romantischen Synthese vorgezeichnet ist, ist noch stärker durch den Gegensatz zu ihr bestimmt. Es ist der Weg, auf dem die Gescheiterten selbst sich sammeln, sofern sie noch den Mut haben, sich neu zu orientieren. Es ist nicht nur der Weg der sogenannten Spätromantik, sondern auch der Weg Schellings; und vielleicht *sein* Weg in einem Ausmaß von Bedeutung, wie sie von keinem anderen auch nur von fern erreicht werden konnte.

Dieser zweite Weg erfährt in der Begegnung mit dem Wirklichen eine Grenze, die außer der Gewalt der Idee liegt. Dieser Weg muß daher schließlich den Idealismus in eine höhere Form des Realismus überführen, mag diese Realität sich an der unausdenkbaren Daseinsfülle der Natur, des Schicksals, der Geschichte oder der Religion bezeugen. Aber die Irrationalität dieser Entwicklung, die neben Görres und Baader, neben Schelling und Creuzer auch Savigny und Jakob Grimm, und schließlich gar Ranke und Bachofen unter ihre Ahnen rechnen mag, hat die Überwindung des schöpferischen Idealismus durch seine Verwirklichung zur Voraussetzung. Gerade Schelling bezeugt mit der Kontinuität seines eigenen Lebens diese geschichtlich eindeutige Lage. Gerade an *ihm* wird sich zeigen, daß Romantik nur das erste Stadium dieser Entwicklung genannt werden kann, und daß jenes Andere, dem die Spätromantik vielleicht auf der Spur ist, das aber der ältere Schelling erst in seinem eigentlichen Grunde aufdeckt, in Wahrheit aus aller Romantik heraus in die unvermittelte Seinsfrage nach dem kämpfenden und leidenden Menschen hineinführt, d. h. in einen Realismus hinein, wie er unerbittlicher nicht gemeint sein kann.

Schellings Naturphilosophie suchte zunächst im Anschluß an Kant und Fichte das Leben der Natur in dem allgemeinen Schema der Polarität zu befassen. Ich und Nicht-Ich, repulsive und attraktive Kraft konnten sich in der allgemeinen Durchführung des polaren Gesichtspunkts als die bestimmenden Kräfte behaupten. Das Dritte, das

schon verborgen im Hinblick auf die Individualität und auf die künstlerische Schöpfung zu einem selbständigen Sinnprinzip sich zu bestimmen schien, erscheint in der naturphilosophischen Konstruktion zunächst nur in dem allgemeinen Medium der Weltseele. Das Absolute selbst scheint sich darin als dasjenige zu verraten, was die polare Wirkungsweise der Natur zu immer neuen Wandlungen antreibt. Aber schon in der „Weltseele" trat dies dritte Prinzip bestimmter an dem individuellen Konzentrationspunkt hervor, um den das Auf und Ab der polaren Verwandlung sich wie um seinen bestimmten Schwerpunkt erst zu gruppieren und zu — vielleicht immerfort sich umbildenden — Bildungseinheiten zu sammeln vermag. An diesem Punkte wird die weitere Entwicklung anzusetzen haben.

Schelling beginnt seine Jenaer Tätigkeit mit der Ausgestaltung seines naturphilosophischen Systems. Die Jenaer Zeit, die von 1798 bis 1803 dauerte und die Lebensjahre von 23 bis 28 umspannte, bringt Schelling literarisch die reichsten Früchte und zeigt ihn in der Sonne des frühen Ruhms. Mit Goethe und dem romantischen Kreis stand er in regem persönlichen Verkehr. Gemeinschaftlich wurde experimentiert, philosophiert, gelebt. Karoline und ihre Tochter erfüllten mit ihrer Gegenwart sein Wesen. Auch das Verhältnis zu Fichte blieb noch eine Zeitlang ungetrübt, wenngleich es eine ernste sachliche Auseinandersetzung nicht zuließ. Mit dem Tode Augustes fielen die ersten Schatten auf sein Leben. Karoline verflocht ihn unwiderstehlich in ihr Schicksal. Die Naturphilosophie wurde zum Gegenstand eines leidenschaftlichen Kampfes, in dem Schelling auch persönlich nicht geschont wurde. Der Gegensatz zu Fichte ließ sich bald nicht länger verbergen; und die Bundesgenossenschaft mit Hegel, die doch nur von kurzer Dauer war, konnte ihn nicht entschädigen für die wachsende Vereinsamung in Jena. Sein stolz aufsteigender Stern schien die Kulmination schon überschritten zu haben, als er von Jena nach Würzburg übersiedelte.

II. SCHELLINGS VERHÄLTNIS ZU GOETHE

Sachlich war zunächst das Verhältnis zu Goethe von großer Bedeutung. Wenn Goethe von dem entschiedenen

Zuge zu Schellings Philosophie sprach und eine „völlige Vereinigung“ wünschte, so kann er dabei nicht nur den gemeinsamen Widerspruch gegen die mechanistische Naturbetrachtung im Auge gehabt haben. Das Gedicht „Weltseele“ bezeichnet die eine Seite der wesentlichen Verwandtschaft. Goethe hat gerade da Schelling seine besondere Zustimmung zuteil werden lassen, wo dieser den Gegensatz der beiden ursprünglichen Kräfte des dynamischen Prozesses zur Voraussetzung für die Wirksamkeit einer dritten Kraft werden läßt, die ihm jetzt als das Schöpferische und Raumerfüllende sich deutet. Und auch Schelling hat an der oft genannten Stelle, wo er Goethe huldigt, auf die in ihm sich offenbarende schöpferische Vereinigung von Natur und Kunst verwiesen. Er gesteht, daß er in seinem eigenen Unternehmen sich dadurch ermutigt fühlt, daß Goethe in „der Natur nie etwas anderes als die unendliche Fülle seiner eigenen Produktivität dargestellt hat.“[175]

So folgenreich sich dies Verstehen im Ganzen in der Deutung der einzelnen Phänomene aber auch auswirken mochte, so wenig würde es genügt haben, um zwei so sehr dem Besonderen zugewandte Naturen miteinander in Einklang zu setzen. Goethe forderte von der Naturwissenschaft, daß sie am Ende bei dem reinen Phänomen lande. Von dem Urphänomen aber glaubte er sagen zu können, daß es niemals „isoliert“, sondern immer nur „in einer stetigen Folge der Erscheinungen“ sich zeige. „Um es darzustellen, bestimmt der menschliche Geist das empirisch Wankende, schließt das Zufällige aus, sondert das Unreine, entwickelt das Verworrene, ja entdeckt das Unbekannte.“ Auch Goethe war sich darüber klar, daß die räsonnierende Theorie, die nach Schelling immer nur erklärt, „wie es dieser oder jener Physiker machen würde, wenn er die Natur wäre“, das genaue Gegenstück zu der an die Phänomene sich verlierenden Empirie ist. In beiden Fällen hält man sich an den zufälligen äußeren Anblick und Befund, sei es, daß man sich unmittelbar mit seiner Aufzeichnung beruhigt, sei es, daß man ihn durch subjektive Zutaten und Ausdeutungen systematisiert. Das wirkliche Phänomen bleibt hier wie da unerfaßt. Goethe und Schelling sind sich darin einig, daß das Phänomen im Werden ergriffen werden muß, wenn man wissen will,

„wie es die Natur selbst macht". Dann aber wird man finden, daß das Isolierte des äußeren Anblicks sich zu einer Bildungsfolge ordnet, die man entweder wie Schelling als Gesetzlichkeit eines dynamischen Prozesses oder wie Goethe als Schau eines in der Verwandlung sich darstellenden Urtypus, d. h. als Urphänomen sich zueignen mag[176].

Goethe sowohl wie Schelling wissen, daß Erkenntnis nicht da zu finden ist, wo die meisten sie suchen, in dem oberflächlichen Gewebe der Erscheinungen oder der sie verknüpfenden Hypothesen. Es ist falsch, der Naturphilosophie Schellings einfach vorzuwerfen, daß sie die Erfahrung nicht ernst genommen habe. Das Urbild, das Goethe in der Erzeugung und Entwicklung der organischen Naturen „wo nicht den Sinnen, doch dem Geist" sich darstellte, und das er daher gelegentlich als Idee zu bezeichnen wagte, gibt auch der idealistischen Naturphilosophie ihr Gepräge. Auch ihre Idee ist in diesem Betracht nicht weniger Erfahrungsdatum als die Idee Goethes. „Wir wissen nicht nur dies oder jenes, sondern wir wissen ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und mittels der Erfahrung." Daß alles in der Natur durch die „Idee einer Natur" bestimmt ist, soll nicht Ausdruck für eine Priorität der Natur erkenntnis sein, sondern die Priorität der Natur selbst in der Absicht zur Voraussetzung aller Beschäftigung mit ihr machen, daß jeweils das Ganze der Natur zum Maßstab des Einzelnen in ihr erhoben wird. Es bleibt spätere Frage, wie die geistige Welt gegenüber diesem Primat der Natur sich zur Geltung bringt. Zunächst ist es Schelling wirklich darum zu tun, das Denken in das Produzieren und Reproduzieren des Organismus einzugliedern und in ihm den „letzten Ausbruch" der allgemeinen Naturtätigkeit zu gewahren. „. . . Die seltenste Form bewahrt im Geheimen das Urbild." Kein Gott erweitert die Grenzen, in denen der heilige Kreis lebendiger Bildung beschlossen ist. Die Natur verstattet auch dem Forscher nur, ihr den „höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang, nachzudenken". Mit derselben Inbrunst, mit der Goethe hier das Resultat seiner reifsten Erfahrung ausspricht, hat Schelling den schöpferischen Zusammenhang seiner Allnatur in einer dynamischen Stufenfolge nachzuzeichnen

versucht. Weil er aber auf seinem Wege, der ihn konstruierend und nicht schauend vorzugehen zwang, sich notwendig tiefer in die Willkür des Einzelnen verstricken mußte, erlag sein schließliches Ergebnis stärker der vergänglichen Subjektivität als der Blick des Dichters in das offenbare Geheimnis. Diese der Konstruktion anhaftende Willkür erweckte bei Goethe stets das Verlangen nach einer anschaulichen Stütze, wenn er den Ergebnissen Schellings sich gegenübersah. Aber er zweifelte nie, daß auch jener in seiner konstruktiven Darstellung des Entwicklungsganges der Natur demselben Ziel zustrebte, das er mit der genetischen Auffassung des Urphänomens verfolgte. Er wußte, daß es Schelling nicht um einen fremden Zweck ging, den er der Natur unterzulegen bestrebt war, sondern daß er sie in ihrer eigenen Sprache auslegen wollte. In dieser tiefen Erfahrungsbereitschaft fanden sich Goethe und Schelling verbunden. Durch sie grenzt auch Schellings Naturbetrachtung sich ab von der dialektischen Gewaltsamkeit Hegels und von der mystischen Schwärmerei anderer Romantiker[177].

Daß über dieser Gemeinsamkeit die bleibende Differenz zwischen Schelling und Goethe nicht außer Ansatz gelassen werden darf, versteht sich von selbst. Schelling steht auch als Naturphilosoph in der Kontinuität seiner philosophischen Entwicklung, die ihn eines Tages das Prinzip seiner Konstruktion an anderen Gegenständen zu erproben nötigen oder es in höherer Potenz zur Darstellung zu bringen locken wird. Der Philosoph wird eines Tages das Verhältnis zwischen der Idee und der Natur umkehren können. Er wird auch das Reale gelegentlich aus dem Idealen zu begreifen suchen und sich über den erhabenen Gegenstand erheben, vor dem Goethe immer nur in andächtiger Erfahrungsbereitschaft sich beugen konnte. Zunächst aber war für Schelling der Zusammenhang mit Goethe, der sich also sowohl auf die schöpferische Zueignung wie auf die Treue gegen das Entwicklungsgesetz der Natur gründete, eine Stütze für die Durchgestaltung seines Vorhabens[178].

III. RITTER

Für den Fortgang von der allgemeinen Polarität zur entschiedenen Triplizität der Naturkonstruktion war die

Berührung Schellings mit zwei anderen Forschern von Bedeutung, die gewissermaßen den Gegenpol zu seiner Gemeinschaft mit Goethe darstellten. Johann Wilhelm Ritter sowohl wie Franz Baader fanden sich aus mystischem Erkenntnisdrang zu der revolutionären Umschichtung hingezogen, die in der Naturwissenschaft vor sich ging. Ritter, der ein Jahr jünger war als Schelling und seit 1795 in Jena — zuerst als Student, dann selber lehrend und seine Jünger begeisternd — sich aufhielt, verband mit seltenem Tiefblick und Scharfsinn die unruhige Leidenschaft und das leicht gekränkte Selbstgefühl des Autodidakten. Während Novalis das Vertrauen dieses seltsamen Menschen gewinnen konnte, ging es bei der härteren Natur Schellings ohne Spannungen nicht ab. In der Sache aber verdankt auch dieser ihm viel[179].

Die Einsicht in die Triplizität des galvanischen Prozesses, die er Ritter verdankte, fügte sich zwar der Richtung ein, die er selber einzuschlagen schon begonnen hatte, aber bei der großen Bedeutung, die das Phänomen des Galvanismus für die Wechselbeziehung des organischen und des anorganischen Prozesses hatte, mußte ihm die Bestätigung seiner systematischen Aufstellungen durch Ritter sehr willkommen sein. Denn wenn Ritter auch die Ergebnisse seines Experimentierens nicht darstellen konnte, ohne dem Verlangen seiner in das Universum hinausschweifenden Einbildungskraft nachzugeben, so war er doch im Experimentieren selbst von unerbittlicher Strenge und genialer Erfindungsgabe. Schelling hatte von Anfang an den chemischen und elektrischen Prozeß als verschiedenen Ausdruck einer gemeinsamen Aktion zu verstehen gesucht. Ritter beschloß seinen „Beweis, daß ein beständiger Galvanismus den Lebensprozeß begleite“[180], mit einer weitausgreifenden Aussicht auf einen „sichtbaren Verkehr zwischen Galvanismus, Elektrizität und Chemie“. Dies Buch ist Alexander v. Humboldt und Volta gewidmet. Es sieht in der Entdeckung der tierischen Elektrizität durch Galvani eines der größten Ereignisse, das dazu beitragen wird, der „einen wahren Theorie aller Naturerscheinungen“ den Weg zu bereiten. Es ist nur nötig, die echte Erfahrung an die Stelle der trügerischen Hypothesen treten zu lassen. „Offen und frei handelt die Natur, ihre Werkstätte hat weder Türen noch Schlösser,

Ruhetag hält sie auch nicht, denn rastlose Tätigkeit ist ihr Charakter". „Reine Erfahrung" ist der „einzige erlaubte Kunstgriff", der einer von Hypothesen und menschlicher Willkür freien Erkenntnis der Natur den Weg bahnen kann[181].

Der Schlüssel zu dieser reinen Erfahrung liegt für Ritter nun in jenem Phänomen des Galvanismus, das Galvani 1789 dadurch entdeckte, daß er Froschschenkel, die an einem eisernen Gitter mit Kupferfäden befestigt waren, in dem Augenblick in Bewegung geraten sah, da sie das Gitter berührten. Dieser Kontakt bietet das einfachste Beispiel einer galvanischen Kette. Der Hauptteil der Ritterschen Untersuchung ist dem experimentellen Nachweis der Bedingungen gewidmet, unter denen die Wirksamkeit einer galvanischen Kette gesichert ist. Zu diesen Bedingungen gehört in erster Linie der Charakter der Triplizität. Der Galvanismus bedarf dreier „Raumerfüllungsindividuen", um wirksam sein zu können. Die beiden Elemente, die sich verbinden oder trennen sollen, bedürfen eines Dritten, wenn der Zusammenhang sich herstellen, das System sich schließen und damit eine Wirkung eintreten soll. Unter dieser Form findet der organische Lebensprozeß eine einfache und einleuchtende Interpretation. Der Organismus stellt sich als ein ineinandergeschachteltes System galvanischer Ketten dar, in dem die niederen Ketten immer wieder als Glieder höherer Ketten auftreten. Vom menschlichen Körper bis zur Hülle des Wurmes, vom Walfisch bis zum Infusorientier läßt der Lebensprozeß sich als von einem beständigen Galvanismus begleitet betrachten. Medizin und Physiologie scheinen unter dieser Voraussetzung einer ganz neuen Behandlungsart fähig zu werden. Das Arzneimittel, das der Arzt dem Kranken zuführt, wird nicht nur mechanisch oder chemisch auf den Körper wirken, sondern es wird, wenn dieser Körper im Ganzen als ein „System unendlich vieler auf die mannigfaltigste Art in- und durcheinandergreifender, beständig tätiger galvanischer Ketten" angesehen werden kann, zugleich die Gesamtheit dieser galvanischen Aktionen beeinflussen. Die Medizin wird daher den Zugang zu einer „vernünftigen *materia medica*" finden, wenn sie die Arzneimittel nach ihrer galvanischen Wirksamkeit in Reihen ordnet. Die Physiologie aber wird sich von der

Möglichkeit befruchten lassen, jedem Teil des Körpers eine spezifische Reizbarkeit zuzuschreiben, die der Ausdruck seiner galvanischen Aktivität ist. Es läßt sich absehen, daß die Heraushebung einzelner Empfindungen als besonders gefühlter und gewußter aus der gesamten „Empfindungsmasse“ des Körpers auf der Störung der „Harmonie aller Aktionen“ beruhen wird, die den Zustand bezeichnet, wo der Organismus geschlossen ist und wo er sich daher „nicht fühlt“. Das Verhältnis von Leib und Seele, ja das Geheimnis von Tod und Leben, von Sterben und Wiedererstehen scheint seiner Deutung näher zu rücken.

So wie der Körper über sich hinausweist auf ein höheres System, dessen Teil er ist, so kann auch die galvanische Betrachtung vor der anorganischen Welt nicht haltmachen. Die Natur selbst ist das „Ideal aller organischen Wesen, absolut in sich beschlossen, ewig in sich, und ewig das, was sie ist, bleibend, bleibend — Natur. Weltkörper sind ihr Blutkügelchen, Milchstraßen wie Muskeln, und Himmelsäther durchströmt ihre Nerven“. Jedes Weltatom gehört dem organischen All zu; und der Unterschied zwischen Tier, Pflanze, Metall und Stein verblaßt vor der Gemeinsamkeit, in der sie alle von dem „großen All-Tier, der Natur“ umfaßt sind. Auch methodisch zieht Ritter seine Kreise weiter. Er versucht in dem galvanischen Prozeß die allgemeinere Grundform auch des elektrischen und chemischen Prozesses nachzuweisen. Die galvanische Gesetzlichkeit erhält die Anwartschaft auf ein allgemeines Naturgesetz, das weit über den bisherigen Sinn des Galvanismus hinausgreift und zu einer Formel für das All sich erweitert. Schon in dieser ersten Arbeit Ritters zeigt sich die Exaktheit seiner Versuche verknüpft mit einer ahnungsvollen Hingabe an das Alleben, dessen Gegenwart den echten Forscher auch in der Betrachtung der Einzelheiten beseelen muß.

Die Gefahr liegt indessen nahe, daß Ritter vom Ganzen und der Formel für das Verhältnis des Einzelnen zu ihm ausgehen und darüber die unbefangene Betrachtung des Einzelnen verabsäumen wird; daß er der beständigen „Andacht“ an das Ganze und seinem Ausdruck in der einzelnen Stelle sich mit einer Bereitwilligkeit hingeben wird, die eine wirkliche Erfahrungsbereitschaft dem Ein-

zelnen gegenüber ausschließt. Ritter nennt zwar ein „gelungenes Bruchstück“ besser als ein „mißlungenes Ganzes“. Aber der allgemeine Gesichtspunkt, unter dem er sich dem von ihm bevorzugten Bruchstück nähert, ist geeignet, die Wirksamkeit jenes Grundsatzes wieder aufzuheben. Gegenüber dem künstlichen Band, das eine voreilige Forschung für die Harmonie der Natur ausgibt, rühmt Ritter die „wahre Paradoxie“ neuer Tatsachen, die jenem Bande widersprechen und es als Dichtung erscheinen lassen, als den Ausgangspunkt einer neuen Wahrheit, die durch „höhere Einung“ der Erfahrung gewonnen werden muß[182]. Das neue Band wird aber bei dieser Sachlage nicht weniger künstlich als das alte sein; und es zeigt sich, daß Ritter sein gelungenes Bruchstück zum mindesten als Zelle eines neuen Ganzen ansieht.

Die Einbildungskraft geht im Verlauf seiner weiteren Arbeiten immer kühner zu Werk. Die Sehnsucht nach der romantischen Synthese ergreift ihn mit Allgewalt; sie treibt ihn auch über die Natur hinaus auf das weite Feld der Geschichte, und im dichterischen Gleichnis deutet er den Allsinn, der im Bruchstück sich nur teilhaft offenbaren konnte. Den Romantiker treibt es unwiderstehlich zum Genuß der großen Symphonie, deren Grundakkord für Ritter der Galvanismus ist. Er ist der entscheidende Exponent, der alle Verhältnisse in der Natur bestimmt, der das Organische mit dem Anorganischen versöhnt, der eine gemeinsame Dynamik des Tier- und Pflanzenreichs verbürgt und der zuletzt auch das Dasein des Menschen selbst enträtselt. Der Freund des Novalis verrät sich, wenn er seine Untersuchung mit dem Satze schließt: „O daß man nichts so schwer begreift als — sich selbst!“

Der nach Harmonie sich sehnende Geist findet ihre Spuren überall, wo er sie sucht. Eine Elektrizität wirkt in allen Sinnen, der „Typus der Erregbarkeit“ und damit der „Typus des Lebens“ ist überall derselbe. Das Streben der Natur nach immer weitergehender Individualisierung vollzieht sich im Kleinsten nach derselben Gesetzlichkeit wie im Großen. Überall begegnet das Leben dem Leben; das eine galvanische System dem andern; ihr Zusammenklingen aber wird zum Spiel des Lebens mit sich selbst. Auch die neue Kette bildet sich nach derselben Gesetzlichkeit, die in ihren Elementen sich auswirkt. Nichts ist iso-

liert und für sich; alles unterstützt sich wechselweise in dem erhabenen Organismus, der durch das Gesamtleben der Natur zur Darstellung kommt. Und doch ist das Individualisieren, in dem der unablässige Werdegang der Natur sich vollzieht, nicht das letzte Ziel des Lebens. Denn dies Werden i s t ja eben; durch den ausgebreiteten und immerfort sich ausbreitenden Organismus geht senkrecht die Identität der galvanischen Gesetzlichkeit hindurch. Über der schicksalsvollen Erzeugung immer neuer Individuen steht der Akt der Vereinigung, der sie ihrer Identität inne werden läßt, und der doch selber nur in der „Einsetzung neuer Individualität" sich aufheben kann. „Der Akt in unserer galvanischen Kette ist derselbe organische Akt, in dem die Erde Einheit i s t, derselbe, in dem sie in der höchsten Organismen schönsten Augenblicken Einheit b l e i b t und b l e i b t", er ist die in aller Mannigfaltigkeit der Geburt immer neu sich ins Werk setzende Wiedergeburt des mit sich identischen Lebens selber, die so lange sich erneuern muß, bis alle Möglichkeiten der Gestaltung erschöpft sind und das Leben in einer spannungslosen Zweiheit zur Ruhe kommt, um neu gestärkt doch wieder eines Tages ein anderes Leben zu beginnen. Der Bereich der Erscheinung des Lebens ist die Erde selbst, „die bis in die tiefsten Tiefen hinunter, in den mannigfachsten Zergliederungen, Gerüste zu allen den Individualitäten, die in der Sonne ihr Leben und in diesem den Tod suchten, war, und die endlich, nach allen Durchführungen des Lebens und der Liebe am erreichten Ziel in völlige Geschlechtslosigkeit eingesunken, im Wasser, verbunden mit der Sonne, entschlafen ist bis zum neuen Morgen, wo sie, aus sich das alte Spiel zu wiederholen, . . . des vorigen Schlafes entbunden wird, . . . und ihren Bestimmungen neu entgegen sieht"[183].

Dieser Prozeß selbst aber ist in sich nach einem unausweichlichen Stufengang gegliedert, der wiederum schon an den einfachsten galvanischen Prozessen abzulesen ist[184]. Die Ruhe des Todes geht zuerst in eine leichte Erregbarkeit der Beugemuskeln über, der gegenüber die der Strecker fast zurücktritt. Sie kann aber nur eine bedingte Höhe erreichen. Die Erregung der Strecker wächst, sie kommt mit jener der Beuger in einen Augenblick des Gleichgewichts, um sie bald zu übertreffen, immer weiter

zu steigen und fast allein zu herrschen, bis auch sie wieder absteigt, ja die längst absteigende bedingte Erregung überholt, die nun ihrerseits bald ihr Minimum erreicht und damit die Ruhe bewirkt, den Quellpunkt eines neuen Lebens. In diesem Rhythmus laufen die kleinen und großen Perioden des Lebens ab. Was im Raum das große Nebeneinander des Universums ausmacht, das alle Stufen in einer gewaltigen Gleichzeitigkeit verkörpert, dasselbe entfaltet sich durch die Zeit nach dem Maß einer überall, im kleinsten Organismus wie im Umlauf der Gestirne, wiederkehrenden Periodizität. Hier aber kann es erst sich selbst leben, indem es nur „im Vorübergange an sich selbst" seiner inne zu werden vermag.

In diese Periodik ordnet sich für Ritter Natur und Menschenleben ein. Die Geschichte ist nichts anderes als der zeitliche Ablauf dessen, was im Raum allgegenwärtig ist. Die Naturphilosophie weitet sich zu einer allbefassenden Deutung der Wirklichkeit, in der auch das Menschenschicksal seinen aller Willkür entrückten Sinn findet. Es ist unabwendlich eingebettet in den allwaltenden Kreislauf des Lebens; und die Frage ist nur, ob der Mensch den Punkt bestimmen kann, an dem dieser Kreislauf in dem jeweiligen Augenblick angelangt ist. Dafür, daß die Erde schon auf der rückkehrenden Bahn sich befindet, ist ihm die Zerstreuung der Organisation in getrennte Individuen Beweis. Denn solange die Erde noch zur höchstmöglichen Mannigfaltigkeit sich ausgestaltete, mußte ihr Leben in aller Mannigfaltigkeit doch von ihr umfaßt bleiben. „Ihrer Individuen Zahl" war „eins mit ihr selber, und die Erde lebte". Das Leben isolierter Geschöpfe kann erst da Ereignis werden, wo es aus dem Maximum seiner Entfaltung wieder in die Einheit zurückzugehen und sich in ihr zu vollenden sehnt. Die Pflanzenwelt ist das erste Stadium dieses Rückgangs des Lebens in sich selbst. Noch überzieht sie mit ihrem Grün die ganze Erde, aber ihr „Reichtum" und ihre „Größe" ist nicht mehr so wie ehedem. Vieles Getrennte hat sich schon gefunden, und nur soweit es noch nicht geschehen, überziehen die Pflanzen „sparsam noch die Erde mit ihrem die Hoffnung auch ihrer Vollendung in sich tragenden Grün". In den Tieren ist mit der Steigerung der inneren Selbständigkeit und Willkür das Leben der Erde auf einen wiederum kleineren

Kreis beschränkt. Und schon hat sich auch hier die weite Verbreitung der niederen Arten verloren und auf wenige ausgebildete begrenzt. „Der Mensch allein, als das Letzte, Neulichste der Natur, erfährt noch seiner Erzeugerin Kraft, und breitet sich in fortvermehrter Individuenzahl über die Erde ferner aus.“ In ihm ist mit fortschreitender Begrenzung die Willkür zur Freiheit gesteigert. Ihm allein ist es vergönnt, das Gesetz des Lebens zu schauen und seine Freiheit in den Dienst der Vollendung zu stellen. So wie der Greis mit siebzig Jahren oder wenig darüber seinen letzten Kreis durchlaufen und sein Leben „in allen seinen Teilen gesehen und erkannt“ hat und daher zu weiterem Verweilen keine Ursache haben kann, so hat auch der Mensch im Ganzen sein Schicksal und darin das Schicksal der Erde zu vollenden. „Ihm entsteht daher die eigene Mahnung, sich selbst anzuschicken zur Vollendung, um mit seiner Erscheinung erreicht zu haben, was wir als Würdigstes uns aufgegeben finden.“ Der Sinn des Lebens ist das Scheiden, aber das Scheiden ist zugleich der Schritt zur höheren und herrlicheren Wiedergeburt. In der Geologie erkennt der Mensch die Mumie eines Leibes, die, „wenig versehrt in den einzelnen Gliedern“, des neuen Morgens wartet, der sie wieder ins Leben ruft. Herrscht jetzt die Autonomie nur in der freiesten Willkür des Menschen, indes das übrige Leben der Erde von der Heteronomie gefesselt ist, so wird einst der Zeitpunkt wiederkehren, wo ihr Leben im Ganzen als ein sich selbst gehörendes von neuem sich ausbreiten wird. Das ist die Gewißheit, die den Abend des Menschen umstrahlt. Er ist dem Sinn der Erde so nahe, wie keine andere ihrer Geburten. „Der Geist in uns ist der nämliche, der das Leben von Stufe zu Stufe noch immer begleitete und ferner treu ihm in die Ewigkeit folgen wird.“[185]

Vielleicht hat der romantische Kosmos in der Naturbetrachtung sich nirgends so unbeschränkt und frei in seiner eigenen Sehnsucht ergreifen können, wie es bei Ritter geschah. Novalis, der ihn kannte, hat nicht zu Unrecht ihn als den eigentlichen Deuter der Weltseele bezeichnet. „Er will die sichtbaren und ponderabilen Lettern lesen lernen und das Setzen der höheren geistigen Kräfte erklären. Alle äußeren Prozesse sollen als Symbole und letzte Wirkungen innerer Prozesse begreiflich wer-

den.“ Ritters Verwandtschaft mit Novalis bezeugt sich nicht nur darin, daß sie beide in dem Einzelnen, ohne die Willkür der in ihm liegenden Deutungsmöglichkeiten zu bedenken, die geheime Ziffer des Universums aufsuchen und durch sie die Herrschaft über das Ganze sich glauben aneignen zu können; nicht nur darin, daß für beide der poetische Sinn mit der echten Wahrheit eins ist, sondern tiefer noch in dem Glauben an die selige Vollendung des Lebens in der Nacht und dem Tode, die allein von der Unruhe der vielfältig umgetriebenen Tageswelt erlösen und die reinere Schöpfung verheißen können. Vor Novalis hat Ritter die experimentelle Selbstbetätigung voraus, die ihn zu wissenschaftlichen Entdeckungen führte, die von der heutigen Forschung günstiger beurteilt werden müßten als von der vorigen Generation. Immer wieder aber wird die Wiedergabe der Experimente unterbrochen durch Fernblicke in den Grund der Natur hinein, dem er doch nur mit einer Schüchternheit sich zu nahen wagt, die in dem Wissen darum begründet ist, daß der Boden der Physik ein heiliges Land ist. Seine Darstellung verliert auch in den vermessensten Deutungen nie die Scheu, die das Wissen um die Unaussprechlichkeit des wirklichen Geheimnisses verrät. Nimmt man das Andere dazu, daß er mit leidenschaftlicher Hingabe um das Zeugnis der Erfahrung bemüht bleibt, dann wird man den Zauber verstehen, den er mit seiner Arbeit auf die ihm Nahestehenden ausübte. „Ritter ist Ritter und wir sind nur Knappen.“[186]

Auf der anderen Seite aber steht Ritter gänzlich außerhalb der philosophischen Verantwortung. Er ist Experimentator und Dichter. Aber er steht nicht in der Kontinuität einer bestimmten philosophischen Tradition. Insoweit die Einbildungskraft ihn daher über die Einzelforschung hinaustrieb und ihn das Rätsel der Natur im Ganzen zu deuten zwang, mußte er mit denen in Konflikt geraten, die den Schritt von der Einzelwissenschaft zum Ganzen nur in der begrifflichen Strenge einer übergreifenden Wissenschaft tun konnten. Steffens drückt ohne Zweifel Schellings Meinung aus, wenn er bei Ritter einer seltsamen Mixtur zu begegnen meint, in der alle möglichen Einzelphänomene mit „dunklen Träumen, die einen Anklang von abgelauschten spekulativen Ideen enthielten“, zusammengerührt schienen. Dies harte Urteil wird be-

sonders, soweit es von entlehnten Ideen spricht, der eigentümlichen Bedeutung Ritters nicht gerecht. Aber gerade die Erfahrung, die die heutige Zeit an dem wieder aufblühenden Kult des Irrationalen machen kann, läßt den Widerspruch begreifen. Dem Ernst des Erkenntnisverlangens kann es nicht genügen, das Geheimnisvolle mit einer Art geistigem Schimmer zu umkleiden und es damit für enträtselt zu halten, weil es ihm auf den geordneten Aufweis all der Zwischenglieder ankommt, durch die das Einzelne mit dem Ganzen zusammenhängt[187].

Zugleich wird bei Ritter die Natur in einer Weise zur Grundlage der gesamten Wirklichkeit gemacht, daß darüber das Eigenleben der sittlichen und zumal geschichtlichen Wirklichkeitsreihen verloren geht. Je tiefsinniger das Rätsel der Natur sich auflöst, um so leichter fällt man einer kosmischen Mystik anheim, die für den freien, in der Geschichte schaffenden Menschen keinen Raum mehr hat. Ritter schreibt dem Menschen zwar die Freiheit zu, in den Rhythmus des kosmischen Wandels sich einzufügen. Aber das ist eine schlechte Freiheit, die ihre ganze Macht nur auf die Rückgängigmachung ihrer selbst richten darf und dabei nichts anderes zuwege bringt, als was ohne ihre Anstrengung auch eintreten muß. So bleibt Ritter im Zusammenhang der romantischen Bewegung ein Einsamer. Er ist ein Gefangener des allgewaltigen Schicksals der Natur. Seine Einwirkung auf den Gang der romantischen Philosophie kann nur eine fragmentarische sein, weil er die Bedingungen des geistigen Schicksals nicht kennt, das in dem romantischen Schöpfungssinn seinen Mittelpunkt hat. Ritter ist groß, so wie er, aus der Sehnsucht seines einsamen, aus der Geschichte losgerissenen Selbst nach Erkenntnis strebt, der Natur sich zu eigen gibt und von ihr das lösende Wort erlauschen möchte, das jene Sehnsucht zum Schweigen brächte. Aber weil er — der Autodidakt, der einst aus der Apothekerwerkstatt auf die Universität entflohen war — nicht in der wirklichen Bindung des geschichtlichen Lebens steht, muß jenes Verlangen sich bei ihm in der Grenzenlosigkeit des kosmischen Wirkens verlieren. Nur da, wo in der Einzelwissenschaft für ihn eine Kontinuität vorhanden ist, kann eine eindeutige Nachwirkung von ihm ausgehen. Hier hat auch Schelling sich ihm nicht entziehen können.

IV. BAADER (BEITRÄGE ZUR ELEMENTARPHYSIOLOGIE U. A.)

Franz Baader, der neben Ritter für die Fortbildung der romantischen Naturphilosophie von Bedeutung war, ist in manchem Ritter nicht unähnlich. Auch er ist „aus den dunklen Gegenden des Mystizismus hervorgetreten". Er steht insoweit wie jener in Gegensatz zu der hellen Reflexion des Idealismus. Auch er gehört zu den Menschen, die durch die Unmittelbarkeit der mystischen Gewißheit sich aus dem Zwang einer eindeutigen historischen Aufgabe und Verpflichtung gelöst glauben. Darin liegt der Grund für die Sprunghaftigkeit und doch immer wieder verschäumende Überschwenglichkeit, die dem Denken solcher Männer diejenige Reifung versagt, die nur aus der Übernahme einer realen geschichtlichen Leistung erwächst. Trotzdem also die Vergessenheit, der Baader in der protestantischen Philosophie anheimgefallen war, nicht ohne Gründe ist, nimmt er doch die Rechtfertigung seiner Philosophie in einem unvergleichlich ernsteren Maße auf sich als Ritter. Auch hat er nicht wie dieser nur einfach der Natur und ihrem Schicksal sich verschrieben, sondern den Sinn der Wirklichkeit tiefer gefaßt. Er wußte um eine religiöse Gewißheit, die auf das Zeugnis der Bibel sich gründete und die der mystischen Unbestimmtheit ein positives Gegengewicht verschaffte. Baader ist zehn Jahre vor Schelling geboren. Er kam früh, durch seinen bedeutenden Lehrer Michael Sailer, mit der Mystik Saint-Martins in Verbindung. Spätere Lehrjahre auf der Bergakademie Freiberg und anschließende Reisen nach England und Schottland erschlossen ihm nicht nur bestimmte naturwissenschaftliche und ökonomische Kenntnisse, sondern ließen auch Kant und die politische Zeitrichtung in seinen Gesichtskreis treten. Als er 1796 nach Deutschland zurückkehrt, sind indes die aufgeklärten und kritischen Tendenzen bereits wieder überwunden. Er hat eine Krisis durchgemacht, die ihm die religiöse Entscheidung mit einer Schärfe und Klarheit ins Gewissen schiebt, wie es in dem Bereich der Mystik selten ist. In diesem Zeitpunkt erscheinen die „Beiträge zur Elementarphysiologie", die verraten, daß Baader inzwischen sich auch mit Fichte und Schelling beschäftigt hat[188].

Baader liefert hier vor Schellings naturphilosophischen

Werken den Aufriß einer neuen Betrachtungsart der Natur, den man getrost als die zweite Wurzel der romantischen Naturphilosophie bezeichnen kann. Daß von dieser und der ihr folgenden Schrift keine unmittelbaren Wirkungen ausgegangen sind, die dem Einfluß Schellings sich vergleichen ließen, hängt zweifellos mit Baaders Mangel an systematischer Gestaltungskraft zusammen. Aber die Durchblicke, die an einzelnen Punkten — namentlich der Anmerkungen — sich eröffnen, weisen trotz der Verwandtschaft mit Schelling im Einzelnen doch darauf hin, daß hier ein andersgerichteter Geist sich um die Deutung des Naturgeheimnisses müht. Als Motto steht auch über den „Beiträgen“ ein Satz aus Saint-Martin. Die wirkliche Erkenntnis der Natur soll davon abhängig sein, daß man die Natur besiegt und sich über sie erhebt. Damit will Baader nicht nur der Gegnerschaft gegen den „maschinistisch erklärenden Physiker“ Ausdruck geben, die ihn mit Kant und dem Idealismus vereinigt, sondern er will damit zugleich schon den Idealismus selbst angreifen. Die gleichzeitigen Briefe an Jacobi zeigen mit aller Deutlichkeit, daß er den idealistischen Weg der Erkenntnis schon jetzt als eine Versündigung am Geist der Wirklichkeit durchschaut. Dieser Widerspruch gegen den Idealismus hat nicht nur seinen Grund in der nie verleugneten Liebe zu dem „Torso der ältesten Naturphilosophie“, sondern hinter ihm steht bedeutungsvoller noch die andere Gewißheit, daß das Naturgeschehen nur einen Vordergrund darstellt, hinter dem der mystische Gegensatz des Männlichen und Weiblichen, des Guten und Bösen, des Göttlichen und Teuflischen sich auftut. Schelling geht Baader gegenüber in der Tat mit der ungebrochenen Naivität eines jugendlichen Optimismus an die Deutung des Naturrätsels heran. In ihm regt sich der hoffnungsfreudige Geist einer jungen Philosophie, die die gestaltende Kraft ihres Freiheitsprinzips auch an der bunten Fülle des im Raum sich regenden Lebens erproben und das Universum als den sichtbaren Organismus des Geistes anschauen möchte. Hatte Schelling in einer seiner ersten philosophischen Schriften die Menschheit dadurch von den „Schrekken der objektiven Welt“ zu befreien verheißen, daß er auch in ihr das freie Walten des Geistes aufdecken wollte, so mahnt Baader gegenüber diesem Übermut des philoso-

phierenden Ich an den Gesetzgeber, der noch über ihm steht. Tausendmal lieber ist ihm die „alte Gottesfurcht“, die dem Ich Grenzen setzt, neben ihm in dem Du, aber auch über ihm und unter ihm[189].

Baader wendet sich nach Osten. Er studiert die Kabbala mit demselben Eifer und derselben Erwartung, wie er in die mystischen Überlieferungen sich vertieft hat. Die Kritik Kants wird erst dadurch in ihrer ganzen Tragweite offenbar, daß sie zugleich als die Schwelle zu einer Erfüllung erkannt wird. Kants Blick ist noch nach Westen gewandt, während die Erleuchtung nur vom Osten kommen kann. Auch im Idealismus kann die Vernunft seiner Meinung nach sich noch nicht freimachen von der Knechtung durch das sinnleere Gliedern und Organisieren, das ihr durch eine Tradition von Jahrhunderten so vertraut geworden ist. Die Sprache Jacobis klingt durch, wenn Baader von der Vernunft fordert, daß sie sich auf ihren wahren Grund im „Vernehmen“ besinne, daß sie nicht im resultatlosen Müßiggang sich veräußere und leerer Spekulation verfalle, sondern so wie in sich selbst auch in das Du hineinhorche und das „Vernehmen des Selbstvernommenwerdens“ als Unterpfand ihrer praktischen Wirksamkeit nicht gering achte. Auf die Dauer läßt sich die Fruchtlosigkeit einer Spekulation nicht verbergen, die „das Duodram mit dem Nichtich als ein Monodram mit sich selber spielt“ und dadurch unfehlbar aus dem wirklichen Leben sich herausspekuliert[190].

Der entschiedenste Mangel der Kantischen Naturphilosophie, auf den Schelling erst allmählich sich hingeführt sah, zeigt sich Baader sogleich in dem fruchtlosen Versuch, den Körper aus zwei Grundkräften erklären zu wollen. Eine Betrachtung, die sich begnügt, die Natur als das Schauspiel zweier ewig sich entgegengesetzten Kräfte zu konstruieren, kann sie immer nur von der Seite ihrer Erscheinung fassen. Sie ist außerstande, in den inneren Grund ihrer Wirklichkeit und ihres Lebens einzudringen. Sie ist der sichtbare Beweis dafür, daß eine in ihr sich erschöpfende Naturphilosophie immer noch primär von der toten Natur aus sich bestimmt. Nur im mechanistischen Außereinander kann es so scheinen, als ob Expansion und Kontraktion im unverbindlichen und unverbundenen Auf und Ab das Geschehen bestimmten, während

das Selbstlebendige jene beiden Kräfte aus einem tieferen Zentrum ins Spiel setzt und sich dadurch zugleich als ein ursprünglicheres und totaleres Phänomen der Natur bezeugt. Das scheinbar Tote und bloß Äußerliche zeigt sich jetzt von dem Lebendigen, in dem Äußerlichkeit und Innerlichkeit „durch den dritten Terminus sich selber als Figur" schließen, nur dadurch unterschieden, daß es ihm nicht gelingt, diesen dritten Terminus in seine Gewalt zu bekommen und dadurch eine individuelle Totalität zu bilden[191].

Es muß sich daher überall eine Betrachtungsweise als unzulänglich erweisen, die mit der Sonderung in Stoff und Form und den mancherlei ihr entsprechenden Trennungen sich zufrieden gibt. Die Individualität ist erst dann geschlossen, wenn sie in der Dreifaltigkeit von Leib, Seele und Geist sich organisiert hat. So wie hier der Leib dem Festen und Äußeren, die Seele dem Flüssigen und Inneren und der Geist dem „unsichtbaren, allgegenwärtigen, allbelebenden Einfluß der Luft" entspricht, so ist überall in der Natur die Struktur des Einzelnen beschaffen. Zugleich zeigt sich jedoch, daß auch mit der Dreizahl dieser Komponenten die innere Spannung und Einheit des Lebensprozesses noch nicht gesichert ist. Man muß noch jenes Zentrum (◬) des Dreiecks hinzunehmen, wenn das „Reale" der Person — das freilich „in einem unzugangbaren Lichte wohnt" — sein eigenes Leben leben können und nicht nur von dem Widerstreite der Komponenten nach deren Willkür umgetrieben werden soll. Erst in dem Vernehmen der *natura naturans*, in seiner eigenen Mitte kann das menschliche Leben aus der Heteronomie zur Autonomie sich erheben und befreien. Durch dieses Vierte sind aber auch dem Geist innere Bindungen auferlegt, die jedoch gerade zu wahrer Freiheit und echter Wirklichkeit ihm verhelfen und Leib und Seele als seine natürlichen „Lebensmittel" ihm zu eigen geben. Die Vernunft braucht hinfort die Empfindungen des Leibes und die Gefühle der Seele nicht mehr als etwas Unreines von sich auszustoßen.

Die Quelle der wirklichen Reinheit fließt dem ganzen Leben aus der Treue gegen dies vierte Prinzip, in dem das „Ideal des Ich" seine Stimme laut werden läßt. „Die helle Anerkenntnis dieses Ideals (seine vernommene Gegenwart im Gemüte) ist der *natura naturata* das Pfand und Zei-

chen des Friedebundes mit der *natura naturans* ... — gleichwie dem Landmann das Sonnenbild am Himmel Segen und Gedeihen seiner Arbeit zusichert." In der Erhebung zu ihm findet die religiöse Bindung des Lebens ihren ersten Ausdruck. Die reine Bewahrung der „organischen Flamme" hat ihr Gleichnis an der ältesten „Religiosität", die mit hingegebener Inbrunst das Feuer auf dem Altar hütet[192].

In dieser Bindung des Lebens und all seiner Äußerungen an die ursprünglich gegebene Einheit seiner realen Mitte kommt der Widerspruch gegen den Idealismus schon deutlich genug zur Geltung. In seiner vollen Schärfe tritt er aber erst hervor, wenn Baader die individuelle Totalität in ihrer Zerstörbarkeit und Ergänzungsbedürftigkeit bloßstellt und das Individuum zum anderen Individuum, das Ich zum Du in notwendige Beziehung treten läßt. Die lebendige Form, in der die dynamischen Kräfte wirken, und zu der sie auch immer von neuem sich verbünden, ist zugleich „Un-form", und trägt als solche den „Keim der Verwesung" in sich. Jeder Körper läßt sich als „eine Art Knallpulver" ansehen, das nur des Augenblicks wartet, da eine — an sich vielleicht belanglose — Gegenwirkung es zur Explosion bringt. Das dreifältige Bildungsgesetz wirkt ja nicht allein zur Konstituierung eines einzelnen Individuums zusammen; denn dies Individuum ist selbst nur Thesis, dem in der lebendigen Wirklichkeit in dem anderen Individuum die Antithesis zur Seite tritt. Zwischen diesen beiden muß aber wiederum eine synthetische Vereinigung statthaben, wenn den Gemeinschaftswirkungen des Lebens ein eigentümlicher Sinn und Wert zukommen soll. Dann wird auch das vierte Prinzip auf dieser höheren Stufe der Betrachtung in einem vertieften Sinn sich offenbaren müssen, wenn anders die Verwicklung des Lebensprozesses in den schaffenden und zerstörenden Zusammenhängen der Gemeinschaft verschärft spürbar werden und daher auch um so inbrünstiger nach Erlösung verlangen soll[193].

Jede Wirkung ist Wechselwirkung. Es gibt gar keine Selbstbehauptung des Individuums, die nicht des „Sich-einander-verstehens" bedürfte. Ich und Nicht-Ich können sich nur wechselweise erhalten. Wo dem Ich nicht ein ihm ähnliches Du sich stellt, wird die ihm eigene Krafteinheit

zerfließen und in ein gestaltloses Fühlen sich zerstreuen. Hier trifft Baader den Idealismus an der Wurzel. Denn wie sehr auch der „Egoismus“ in ihm dadurch idealisiert sein mag, daß jenes Ich ins Transzendentale erhoben wird, immer muß eine Spekulation, die die Welt bedeuten und ermessen will, in einem vielleicht erhaben großen und die Menschheit in sich — aber eben in s i c h — tragenden Ichkultus befangen bleiben. Die Art, wie Fichte mit dem Nicht-Ich fertig zu werden versuchte, versagte ihm nicht nur die freie Anerkennung der in der Natur sich erschließenden objektiven Wirklichkeit; sie mußte in ihrer letzten Konsequenz den Verlust ihres eigenen Existenzgrundes im Ich bewirken. Die Lösung, die Baader in dieser Notlage zu bieten weiß, wird allerdings der geschichtlichen Problemlage nicht gerecht. Denn er hat die kritische Lage der Philosophie, aus der der Idealismus herausgewachsen ist, an sich selbst gar nicht als wirkliche Krisis verspürt. Saint-Martin und die mystische Weisheit können nicht aus der Katastrophe heraushelfen, deren Kommen von Baader dem Idealismus prophezeit wird. Aber er hat das Nahen dieser Katastrophe mit scharfem Blick erkannt und den entscheidenden Irrtum der idealistischen Sinngebung deutlich bezeichnet. Er rettet sich zwar über das widersprechende Du viel zu schnell in die neutralere Synthese des Wir hinein; aber er hat immerhin den Satz gewagt: „Wir verlieren uns in demselben Moment, in dem wir das leitende und tragende Du verlieren.“

So wenig indes die dynamische Synthesis ihren Gebilden in der Natur eine glückliche Dauer verleiht, ebensowenig verläuft das Zusammenwirken der Individuen in der Geschichte in beseligter Harmonie. Baader sehnt sich danach, seinen aufgeklärten Zeitgenossen den wirklichen Teufel wieder in Erinnerung zu bringen. Die „Generierbarkeit des Bösen“ ist das Faktum, dem er zu Leibe rücken will, weil er an sich selbst erfährt, daß das zeitliche Leben ein „ununterbrochen erneuerter Zweikampf mit jenem feindlichen desorganisierenden Nicht-Ich“ ist, dessen Tod allein das Leben zu sich selber bringen könnte. Hinter dem Nicht-Ich verbirgt sich also nicht nur ein dem Ich gegenüber selbständiges Prinzip, das sich als sein Du erweist, sondern zugleich ein anderes Nicht-Ich,

welches das Ich in die Tiefen der Lüge und des Lasters hinabzustoßen versucht. Da aber Geist nur durch Geist überwunden werden kann, wird in diesem zweiten Nicht-Ich nicht nur die Natur der Quell der Heteronomie sein, sondern ein böser Geist, dem gegenüber nun allerdings auch ein drittes Nicht-Ich sich wirksam zeigen wird, das als guter Geist dem Ich zum Gehorsam gegen den ewigen Grund seines Lebens zurückhelfen kann. „Die Idee eines Christus und die eines Teufels sind untrennbar"; „wer das Laster nicht fürchtet, der kennt auch die Ehrfurcht und das Erhabene des Guten nicht"[194].

Die Hilfe aber, die Christus als der „Leiter . . . der dermaligen, uns unentbehrlichen guten Heteronomie" uns angedeihen lassen kann, wird darin bestehen, daß sie eine wahrhafte Verbündung der wahrhaften Menschen untereinander begünstigt und die Menschheit auf solche Weise zur Realisierung des Gottes befähige, „der nur im Entwurfe unter alle Individuen als *disjecta membra poetae* verteilt ist". Das aber heißt nichts anderes, als daß die Menschheit in allen ihren Gliedern die „Natur" in sich wiederherstelle und jener Autonomie wieder gehorchen lerne, in der die Gespenster der zeitlichen Verstrickung verschwinden und die ewige Gegenwart anhebt. „Der Austritt aus solcher Gegenwart bezeichnet den Anfang der Zeit, so wie der Wiedereintritt in jene der Zeit Ende." Es ist klar, daß in dem „vernehmenden" und daher Vernunft-G l a u b e n an diese „esoterische Allgegenwart", die mit dem Eingang in die „ewige Zeit" eins ist, der Machtbereich des vierten Prinzips anhebt, das den Aufgang der neuen und doch uralten Sonne des Geistes bezeichnet. In der reinigenden Erhebung zu ihm, die aber eins ist mit der Aufgeschlossenheit des Ich für die Natur der Dinge und mit der liebenden Hingabe an das Du des Nächsten und die nicht der mystische Traum eines für sich bleibenden Ichs sein kann, in dem Vergang dieser zeit- und raumverhafteten, von der Nichtigkeit und Bosheit bedrohten Welt hebt die wirkliche Welt an, in der die Trennungen überwunden sind und die reale Einheit in unzerstörlicher Gegenwart besteht. „Ich schwöre als ein Pythagoräer bei jenem heiligen Quaternarius, und hoffe in ihn (als meine Heimat) wieder einzutreten, sobald die

böse Reaktion (das trennende Du) der guten (der einenden) völlig wird gewichen sein."[195]

Baader deutet hier voraus auf die 1798 erschienene Schrift „Über das pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden", die zwar auf Veranlassung von Schellings „Weltseele" verfaßt wurde, aber in ihrer Zielsetzung nur eine konzentrierte Anwendung seiner eigenen Gedanken auf die naturphilosophischen Probleme darstellt. Er wirft Schelling vor, daß er in seiner dynamischen Konstruktion nur die beiden Richtungen des Weltsystems erkannt habe, die gegen Mittag und Mitternacht liegen. Die Möglichkeit einer sicheren Orientierung setzt aber die Anerkenntnis auch der beiden übrigen Weltgegenden voraus, die nach Aufgang und Niedergang weisen. Stellt in der expansiven Kraft das allgemeine Wärmeprinzip sich dar, dann kann in der ihr entgegengesetzten attraktiven Kraft nur das positive Prinzip der Kälte sich auswirken. Es bedarf dann aber für die Schwere, deren Quelle man bislang in der attraktiven Kraft suchte, eines eigenen Prinzips, dessen Wirksamkeit doch schon in der einfachsten Darstellung des Naturwirkens sichtbar genug sich bezeugt. Der Tragpunkt des Hebels darf über den beiden Armen, an denen die beiden widerstreitenden Kräfte angreifen, nicht außer Ansatz bleiben. Er ist in jedem Punkt des mit Materie erfüllten Raums gegenwärtig. Nur in und an ihm fassen wir die widerstreitenden Kräfte, die „er eint . . . indem er sie sondernd auseinanderhält, und sie sondert, um sie zu einen, und so gleichsam wider ihren Willen sie zwingt, vereint auf einen Punkt hinzuwirken und die Erscheinung der Materie hervorzubringen". Sind Feuer und Wasser die uralten Symbole, in denen der nie begrabene Zwist der Natur sich sichtbar verkörpert, so ersteht in dem dritten Prinzip die Mutter Erde wieder, auf deren gemeinschaftlichem Grund das Streitende erst zu einer „bestimmten und beharrlichen Gegenwart" sich vereinigen kann. So aber bezeugt sich in der Schwere nicht nur eine leere Synthesis, die von Gnaden der Gegensätze lebt, sondern in ihrer Gründung ruht das Geheimnis aller Bildung und Gestaltung. Wenn Schelling schon in der „Weltseele" das „Perennierende" des Organismus vorahnend als ein Drittes erkannt hatte, das aus der Polarität der miteinander ringenden Gegensätze

allein nicht begreiflich zu sein schien, so konnte er jetzt bei Baader es deutlich bezeichnet finden, daß die Schwerkraft dies Dritte sei, in dem die Individualität und die qualitative Eindeutigkeit des Naturgeschehens überhaupt ihre eigentümliche Wurzel hat. Nicht nur das Gebilde, sondern auch der Prozeß kann erst durch die „Wechselwirkung dreier Kontrapunkte" aus chaotischer Verwirrung zu individueller Bildung sich läutern[196].

So bedeutungsvoll die Schwere indessen für die Schichtung und das Leben der Natur sein mochte, so wenig konnte Baader übersehen, daß der Grund der Individualität niemals das letzte und lösende Prinzip sein konnte. In der Individualität liegt die Wurzel des Bösen allzu offen am Tage. In ihr trennt das Leben sich los von der Allgemeinheit. In der Schwere droht das Leben in die ewige Ruhe des Todes einzugehen, und es bedarf eines wiederum höheren Prinzips, das ihr entgegenwirkt und ihrem Vermögen einen höheren Sinn aufzwingt. „Der große Hebel der Natur bliebe sich selber gelassen in ewiger Ruhe", wenn nicht „von oben Leben und Bewegung in die tote Bildsäule des Prometheus" hineinführe und ihr den allbelebenden Atem einhauchte. Die Schwere ist doch nur der Untergang. Dies Vierte aber ist der „Aufgang" und damit eigentlich die „erste Weltgegend", an der das Sichorientieren — wie schon das Wort selbst andeutet — seinen entscheidenden Anhaltspunkt erst finden kann. Ist auch dies Vierte „vernommen", dann hat der Schüler der Natur den „Schlüssel" zu ihrer Deutung in der Hand. Dieser Schlüssel aber ist kein anderer als der pythagoräische Quaternarius, der dem christlichen Mystiker zugleich als Einheit in der Dreiheit sich deutet. Die Erdennähe dieser Philosophie der Natur, die übrigens auch dem Vierten in der Luft sein altgeheiligtes Zeichen wieder zueignete, ließ selbst Goethe an ihr einigen Anteil nehmen. Wieviel mehr mußte Schelling durch sie zum erneuten Durchdenken seiner naturphilosophischen Aufstellungen sich bewogen fühlen![197]

V. SCHELLING

Schelling las in seinem ersten Jenaer Semester Naturphilosophie. Diese Vorlesungen liegen in dem „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" gedruckt

vor. Daß dieses Werk von einem wirklich systematischen Aufbau noch weit entfernt bleibt, hängt nicht zuletzt mit der Form seiner Veröffentlichung zusammen. Über dem Fortgang seiner Arbeit wuchsen ihm nicht nur, insbesondere eben von Ritter und Baader, vereinzelte neue Einsichten zu, sondern der systematische Aufbau selbst fand erst gegen Ende der Untersuchung diejenige Form, die wirklich eine einheitliche Konstruktion der gesamten Natur gewährleistete. So geschah es, daß Schelling schon im Frühjahr 1799 den „Entwurf" durch eine „Einleitung . . . über den Begriff der spekulativen Physik" ergänzen mußte, in der er wenigstens die gröbsten methodischen Mißverständnisse zu berichtigen suchte. Eine Darstellung, die die „allgemeinen Prinzipien aller Naturproduktion" wirklich in architektonischer Geschlossenheit und strenger Systematik ableitete, gelang Schelling erst 1800 in der „Allgemeinen Deduktion des dynamischen Prozesses und der Kategorien der Physik".[198]

Schelling wurde schon von seinen Zeitgenossen eine nicht voll eingestandene Abhängigkeit, von Ritter zumal, zum Vorwurf gemacht. Tatsächlich läßt sich nicht leugnen, daß Ritter sowohl wie Baader — jener durch seine Fassung des Galvanischen Gesetzes, dieser durch die Einführung der Schwerkraft — die systematische Darstellung Schellings weittragend beeinflußten. Aber es ist gleichwohl vergeblich, Schellings naturphilosophische Selbständigkeit zu verkürzen. Denn wenn auch gerade die Entwicklung der Naturphilosophie selbst und die damit zusammenhängende Verschiebung im Systembegriff der Philosophie ein immer stärkeres Zurücktreten des idealistischen Antriebs begünstigte, so war es doch die idealistische Zuversicht, die Schelling zur geistigen Durchdringung der Natur zuerst bewog und befähigte. Ritter sowohl wie Baader haben niemals die Freiheit spekulativer Durchdringung des Gegenstandes der Natur gekannt. Ihr Ausgangspunkt liegt in der Mystik, in der Gebundenheit durch das in der Natur sich offenbarende Schicksal. Ritter denkt so wenig wie Baader daran, den Sinn in die Dinge zu legen, die Natur aus der Freiheit der Vernunft zu beleben; sondern sie „vernehmen" den Sinn von der Natur oder von dem Höheren, was in ihr durchscheint. Die Mystik Baaders wird auch nach dieser

Richtung auf Schellings fernere Entwicklung nicht ohne Einfluß bleiben. In ihr liegt — vielleicht nicht der geschichtliche Ausgangspunkt, aber jedenfalls — ein frühes Zeugnis für eine andersartige Auflösung der romantischen Sehnsucht, die nach dem Zusammenbruch des Idealismus einer weniger tatfrohen Generation zu verheißender Zuflucht werden konnte.

Aber trotzdem auch Schelling mit Goethe seine Erfahrungsbereitschaft betont, liegt die Wurzel seiner Naturphilosophie im Idealismus Kants und Fichtes. Sie will nicht den Idealismus abschwächen oder gar ihn mit einem anderen Prinzip vertauschen, sondern sie will ihn an einem bislang nicht beachteten oder doch nicht tief genug bewältigten Problembereich erproben und bewähren. Dafür bedarf es jetzt keiner Zeugnisse mehr. Vor den ersten naturphilosophischen Schriften zeichnet sich die neue Reihe gerade dadurch aus, daß sie statt allgemeiner Perspektiven und einer genialen Gruppierung des Materials mit der ideellen Konstruktion Ernst zu machen versucht. Jetzt erst wagt Schelling — und zwar im „Entwurf" noch keineswegs mit durchgreifender Klarheit —, die von Kant her überkommene Grundlage des Zweikräfteprinzips und des daraus sich ergebenden polaren Aufbaus preiszugeben und gegen die durchgehende Dreigliederung zu vertauschen.

Damit wird die weltgeschichtliche Leistung des schon in der Wissenschaftslehre befolgten Dreischritts auch für die Naturphilosophie fruchtbar gemacht. Der dritte Konstruktionsfaktor setzt dem resultatlosen Gegeneinander von Thesis und Antithesis ein Ziel, indem er die Synthesis in ihrem systematischen Eigenrecht anerkennt[199]. Zugleich ist damit auch die Naturphilosophie auf den entscheidenden Punkt in der idealistischen Entwicklung bezogen, der ja eben in der steigenden Verselbständigung des Dritten besteht. Wie große Gefahren indessen hier zu bestehen sind, zeigt sich auf den ersten Blick, wenn man sich auf den Konflikt zurückbesinnt, aus dem die Sehnsucht nach dem Dritten geboren wurde. Bei Kant sowohl wie bei Fichte war das reflektierende Denken nicht mehr imstande, die volle Unendlichkeit dieses Dritten mit seinen Mitteln zum Ausdruck zu bringen. Beide verwiesen auf die Anschauung, jener auf die exemplarische Darstellung

des Genies, dieser auf das ursprünglich sich selbst setzende Ich. Aber doch ist beiden das, worauf das Denken verwiesen wird oder worin es ursprünglich sich gründen soll, eine Tat der Freiheit. Diejenige Gestalt der Unendlichkeit, die überboten werden soll und die bei Kant ihre rationale Ausprägung in der „Idee" erfahren hat, fällt nicht aus, sondern ist mit ihrem Anspruch in dem Dritten mitberücksichtigt. Sobald aber die Natur den Grund der Anschauung darstellt, in deren Schoß die volle Unendlichkeit verborgen liegen soll, droht jener Anspruch und die durch ihn gewahrte sittliche Zucht dem Philosophieren verlorenzugehen. Das ist die eigentliche Gefahr, die Schelling bei der für ihn gegebenen Problemlage kaum meistern kann und die ihn fast notwendig der romantischen Produktivität in die Arme treibt.

Längst hatte sich für Schelling die „Handlung" in die „Schöpfung" verwandelt. Die Schöpfung brauchte der Natur nicht fremd zu sein. Sie mochte auch in ihr als die volle Unendlichkeit gebunden sein, an die die Spekulation ihr Geschäft anknüpfen konnte. Weil die Natur noch dem vorausliegt, was auf ihrer Grundlage ein Werk der Freiheit zu errichten allein fähig ist, wird sie der Belebung, die der menschliche Geist an ihr vornimmt, keinen Widerstand entgegensetzen. Schelling hat das Ringen Kants um die Entgrenzung der verständigen Welt und um die Erstreckung der Philosophie in die neue Dimension einer praktischen Vernunft hinein nicht mehr durchzufechten brauchen. Er ist auch nicht wie Fichte durch das plötzlich aufbrechende Licht der sittlichen Idee aus seinem bürgerlichen Leben herausgeworfen und zu einem prophetischen Schicksal berufen worden. Er sog von früh auf die Atmosphäre der Freiheit ein wie etwas, in dem zu atmen ihm so natürlich war wie in der Luft. So konnte es geschehen, daß er mit genialer Sicherheit die neue Methode meisterte und mit ihr auf kühne Entdeckungen ausging, indes ihm die existenziellen Bedingungen verloren gingen, ohne die die neue Methode keinen Anspruch auf wirkliche Sinngebung erheben durfte. Die Not wirklichen Sichverantwortenmüssens, die Fichte wegen der in der Tathandlung offenbaren existenziellen Grundlage der Wissenschaftslehre auf jeder Stufe der Untersuchung nicht losließ, konnte Schelling an der Natur nicht erfahren. In ihrer

Bewußtlosigkeit bietet sie dem in seine Schöpfung sie hineinreißenden Geist einen willigen Stoff. Die Natur war von je der immer frische und klare Spiegel, in dem der Mensch sein eigenes Bild unbefleckt anschauen und genießen konnte. Aber in dem Augenblick, wo der Mensch nicht mehr auf sich selbst steht, sondern sich der Natur wirklich in die Arme wirft, wird er zum Romantiker und verliert seinen eigenen Boden unter den Füßen.

Das ist das Schicksal, das der Naturphilosophie fast unabwendlich bevorsteht. Die Dialektik rein als solche in den Dienst der Naturerklärung zu stellen, ist an sich zwar ungefährlich. Die Naturwissenschaft darf bis zu einem gewissen Grade pragmatisch verfahren; in ihr rechtfertigt der Zweck und der Erfolg die begrifflichen Hypothesen. Aber weil Schelling niemals sich damit zufrieden geben konnte, den begrifflichen Aufbau seiner Naturphilosophie als bloßes „Regulativ" anzusehen, weil er den Geist der Natur selbst in ihrer dialektischen Ableitung zu befreien glaubte, deshalb ist eine so harmlose Ausdeutung der Sachlage nicht möglich. Schelling konnte der Natur gegenüber niemals von dem „Riesengeist darinnen" abstrahieren[200]. Damit ist jedoch über das Wesen des Geistes vorentschieden. Der methodische Sinn der Dialektik ist verwischt, wenn sie in aller Unschuld am Spiel der Naturkräfte zu sich selber Zutrauen fassen lernt.

Die Unzulänglichkeit der Synthesis hätte, wenn sie Schelling ursprünglich an den menschlichen Verhältnissen entgegengetreten wäre, sich ihm kaum verbergen können. Das Naturprodukt aber kann bei all seinen Mängeln doch entwicklungsfähig genug erscheinen, um als ein Schritt auf dem Wege zum „absoluten Produkt" gelten zu können. Von der Natur kann man vielleicht sagen, daß sie auch in dem kleinsten Stäubchen ganz sie selbst ist. Aber gerade weil bei solcher Anschauung der Natur es nahe liegt, in ihr den Spiegel des Geistes zu verehren, muß man fragen, ob wirklich der Geist in seiner konkreten Einzelheit mit diesem Trost sich helfen kann, daß er doch ein Spiegel des absoluten Geistes ist. Bei solcher Anschauung würde das geistige Leben um die volle Entscheidung gebracht sein. Die traurige Gestalt des Menschen, die *in concreto* vielleicht von einem Kompromiß zum anderen sich fortschleicht, wird dem Naturphilosophen immer der Mi-

krokosmos bleiben, der dem Makrokosmos befreundet ist. Die Not des Widerspruchs und der von ihm beherrschten Wirklichkeit kann sich nicht auswirken, wo die Synthesis auch das äußerste Produkt mit dem Ursprung versöhnt hält und ein herrlicher Organismus die Mannigfaltigkeit alles Lebens in sich versammelt.

Durch diese methodische Fragwürdigkeit der Naturphilosophie ist zu einem guten Teil das weitere Schicksal Schellings und der Romantik vorausbestimmt. Diese generelle Stellungnahme enthebt aber nicht der Notwendigkeit, dem besonderen Gehalt der Naturphilosophie gerecht zu werden. Schelling ist immer wieder so sehr besessen von dem einzelnen Gegenstand, daß er unbekümmert um die letzte systematische Verantwortung dem Eigentümlichen der lebendigen Natur sich öffnet wie keiner der anderen Idealisten.

Formell erkennt der „Entwurf" den Primat der Transzendentalphilosophie noch an. Die „physische" muß der „transzendentalen Schöpfung" mit ihren Gesetzen sich unterordnen[201]. Die Natur verdankt der Transzendentalphilosophie die Befreiung von dem Schwergewicht des Seins und der Dinglichkeit. Wäre nicht die Dinghaftigkeit und Produkthaftigkeit zunächst einmal beiseitegeschoben, so gäbe es für die ideelle Konstruktion, die doch nur von „einfachen Aktionen" ausgehen kann, keinerlei Ansatzpunkt. Gälte nicht der Primat des Schaffens vor dem Geschaffenen, des Produktiven vor dem Produkt, dann würde zwar „Empirie", aber keine „Theorie" möglich sein. Diese Voraussetzung befreit die Spekulation von der wechselseitigen Abgeschränktheit der Produkte und der Dinge und versetzt sie in die Lage, den Strom des lebendigen Schaffens durch allen Wandel der Gestalt und durch alle äußere Trennung hindurchzuverfolgen. Der Philosoph ist mit ihr im Besitz des geistigen Bandes, und er darf sich getrost in die Fülle der Gestalten hineinwagen, ohne fürchten zu müssen, daß er sich in ihr verliere. Die Einheit der hervorbringenden Kraft hält das Heterogenste zusammen[202].

Natürlich kann diese Einheit nicht leere Einerleiheit und Einfachheit sein. Soll die absolute Tätigkeit sich darstellen, so muß sie aus ihrem Grunde heraustreten, an ihrem Gegensatz sich begrenzen und in dieser Grenze

irgendwie den Schein des Produkts hervorrufen, das doch in Wahrheit nur ein synthetisches Element der Produktivität sein kann. Diese dialektische Dreistufigkeit gibt allein die Möglichkeit, die „Evolution" der Tätigkeit zu erfassen. Die Einheit, die dieser Evolution zugrunde liegt, muß daher alles dessen mächtig sein, was aus ihr heraustritt. Sie muß als die „eine ursprüngliche Evolution" die Synthesis aller Synthesen oder die „absolute Synthesis" sein. Das dritte Prinzip zeigt, daß es, einmal anerkannt, keinesfalls eine nur dienende und synthetisierende Rolle zu spielen bereit ist. Denn als a b s o l u t e Synthesis ist es schon auf dem Sprunge, das Erste zu werden; so wie es als Involution die ganze Natur in seinem Schoß trägt. Was in den besonderen synthetischen Konzentrationspunkten in die endliche Verlorenheit untergetaucht ist, ist nun zugleich der Widerschein der ersten und absoluten Fülle, die, noch nicht in die Sonderheit entlassen, Alles in Einem und Eines in Allem ist. Noch hält Schelling aber gerade demgegenüber an der idealistischen Grundhaltung fest. Es ist „nichts Reelles"; es ist nie und nirgends aufzuweisen; es ist nicht das goldene Zeitalter der Natur, sondern „nur als Absolutes" und „nur ideell" da, und als solches der „Wendepunkt der Transzendentalphilosophie und der Naturphilosophie". Die Naturphilosophie tritt erst in dem Augenblick in Erscheinung, wo die Evolution anfängt, wo die einzelnen Kräfte aus dem Ursprung sich lösen und die absolute Tätigkeit sich darzustellen beginnt.

Im „Entwurf" befaßt die Transzendentalphilosophie die Naturphilosophie noch in sich und geht ihr voran. Und doch wird der Idealist bei dieser Erklärung sich unbehaglich fühlen müssen. In der Tat ist von ihr bis zu der anderen Formulierung, daß die Naturphilosophie die „physikalische Erklärung des Idealismus" sei, nur mehr ein Schritt[203]. Dieser Schritt ist in der „Einleitung" fast schon getan. Die Unterordnung verwandelt sich in eine Parallelisierung. Daß jener Involution noch „Akt"-Charakter zugesprochen wird, war schon deshalb keine Bürgschaft für den Idealismus mehr, weil dieser Akt sich ganz von der Qualität der Naturschöpfung bestimmt zeigte. Bereits im „Entwurf" hatte Schelling immer mit einer reellen Ausdeutung seiner Involution gespielt, sobald er die Kosmogonie sich auszumalen suchte und dann von einem unab-

lässig wechselnden Explodieren der alles in sich bergenden Einheit und der Rückbildung dieses Mannigfaltigen in die Einheit träumte. In der „Einleitung“ scheint das Reelle vom Ideellen nur durch die Bewußtlosigkeit geschieden, die doch dafür den Vorzug der Sichtbarkeit und Anschaulichkeit hatte. Die Philosophie genießt nur noch insoweit gegenüber der bewußtlosen Produktion eine Vorzugsstellung, als sie die Identifikation der bewußten und ideellen mit der bewußtlosen und reellen Tätigkeit vornimmt. Aber nachdem erst einmal die „vollkommenste Geometrie“ zum „Produzierenden der Natur“ geworden und diese daher als der „sichtbare Organismus unseres Verstandes“ anerkannt ist, kann es kaum mehr ein Zurück geben. Die Freiheit des Ideellen hat hier keine Möglichkeit mehr, sich als etwas Besonderes gegen die reale Notwendigkeit zu behaupten. Die Natur läßt sich nur um den Preis in Freiheit versetzen, daß die Freiheit aufhört, eine besondere Qualität des Geistes zu sein. Die Einbeziehung der Freiheit auch in den Bereich des Naturschaffens führt dazu, sie für ihre eigentliche Aufgabe untauglich zu machen. Das Ideelle wird nicht nur seinen Vorrang vor dem Reellen einbüßen, sondern der Vorzug der Sichtbarkeit wird diesem ein Übergewicht geben und die Erklärung des Ideellen aus dem Reellen, die nun als Aufgabe der Naturphilosophie offen bezeichnet wird, in einem Maße begünstigen, daß darüber die ideelle Rechtfertigung des Reellen ins Hintertreffen geraten muß.

Diese unvermeidliche Folgerung verbirgt sich Schelling noch. Er begnügt sich, die wesentliche Einheit von Natur- und Transzendentalphilosophie auszusprechen und ihre ganze Differenz auf den Richtungsgegensatz zu beschränken. Sie vertreten die zwei gleich möglichen und gleich notwendigen Wege, auf denen das wechselseitige Entspringen des Ideellen aus dem Reellen und des Reellen aus dem Ideellen dargestellt werden kann. Die Naturphilosophie darf sich daher in ihrem Bereich aller ideellen Vormundschaft entschlagen und in das schöpferische Leben der Natur unvermittelt eintauchen. Denn diese Natur ist nicht mehr durch die Fesseln der Dinglichkeit gebunden, sondern etwas „Selbständiges“. Die „erste Maxime aller wahren Naturwissenschaft“ ist daher, „alles ... aus Naturkräften zu erklären“. In der schöpferischen To-

talität der Natur ist alles in ihr Wirkende geborgen, und die Philosophie kann ihr gegenüber keine höhere Aufgabe haben, als diesen absoluten Organismus in seiner realen Apriorität aufzuweisen. „Nicht also wir kennen, sondern die Natur ist a priori, d. h. alles Einzelne in ihr ist zum Voraus bestimmt durch das Ganze oder durch die Idee einer Natur überhaupt". Die Idee selbst ist in den Grund des Realen eingebettet[204].

Diese Ansicht beherrscht die „Allgemeine Deduktion", die mit ihrem streng gegliederten dynamischen Aufbau zeigen will, „wie es die Natur selbst macht". Die dynamischen Bewegungen haben ihren letzten Grund im Subjekt der Natur selbst, und die letzte Ausstrahlung ihrer schöpferischen Urkraft ist es, die im Menschen als „Idealismus" hervorbricht. Mit ungehemmter Entschlossenheit zieht Schelling hier auch in der Formulierung die letzten Konsequenzen. Der Idealismus hat nur recht, weil er in „der Natur selbst begründet ist". Jetzt sind die beiden Richtungen, die in der „Einleitung" noch mit einem leisen Akzent zugunsten des transzendentalphilosophischen Weges versehen waren, nicht einmal mehr gleichwertig. Die Gleichwertigkeit besteht nur für den Gesichtspunkt der philosophischen Propädeutik. Die „wahre Richtung" kann nur die sein, „welche die Natur selbst genommen hat". Schellings Losung heißt jetzt: „Kommet her zur Physik und erkennet das Wahre!"[205]

Daß diese überraschend vorbehaltlose Preisgabe der überkommenen idealistischen Grundlagen möglich wurde, hängt mit dem romantischen Zauber zusammen, den der nunmehr erschlossene Sinn des Voll-Unendlichen ausübte. Das eigentliche Geheimnis der Schöpfung liegt nicht in den beiden Kräften, die aus dem Widerstreit von Tätigkeit und Hemmung eine unendliche Evolution und damit das Sinnbild einer empirischen, d. h. ungeendeten Unendlichkeit hervorbringen. Es tut sich dem Blick erst auf, da er den Gegensatz in einem Dritten und Ersten verwurzelt sieht und demzufolge auf dem Grunde der empirischen Unendlichkeit als das auch in ihr Wesende die absolute Unendlichkeit erfaßt. Nach dem „Entwurf" ist das „höchste Problem" aller Wissenschaften die „Darstellung des Unendlichen im Endlichen". Die unendliche Entwicklungsreihe der Natur ist aber nur der Schein dieser

Darstellung. Diese Reihe muß „vor der Einbildungskraft" sich vernichten lassen und „in jedem einzelnen Punkt" der Reihe „die ganze Unendlichkeit" offenbar werden können. In der *natura naturata* muß die *natura naturans* dem sehenden Blick sich bezeugen. Diese Identität des Produkts und der Produktivität ist das entschleierte Geheimnis der Natur. Für den Blick, der dieser Anschauung mächtig ist, ist die Zeit in die Ewigkeit zurückgenommen und jeder Punkt der Keim eines Alls. So ist in der Natur „metaphysisch" gegründet und allgegenwärtig, was der Spekulation und dem äußeren Blick sich notwendig in eine Stufenreihe auseinanderlegt. Die Natur ist selbst die Fülle des Geistes. Anfang und Ende sind in ihr kraft dieser absoluten Unendlichkeit ineinander geschlungen. Was zwischen beiden liegt, verliert dagegen an entscheidender Bedeutung, obwohl in seinem Aufweis und in seiner Gliederung die besondere Aufgabe der Naturphilosophie besteht. Die systematische Totalität kann nur dadurch in sich selbst gehaltvoll werden, daß zwischen das Zentrum und die Peripherie die bestimmten „Zwischenglieder" eingeschaltet werden, die für den Kreislauf des Lebens die wichtigsten sind. Aber aufs Ganze gesehen ist diese Leistung nicht entscheidend und ihre Aufgabe nicht beunruhigend, weil über Anfang und Ende Gewißheit besteht. In dieser die ganze dialektische „Evolution" überlagernden Gewißheit verrät sich die romantische Auflösung, der die in der Dialektik auftretenden Gegensätze niemals bedrohlich werden können. Alles i s t aufgelöst, und die Dialektik hat — sehr im Gegensatz zu Hegel — nur sekundäre Bedeutung. Sie ist der Kunstgriff, der das verschlungene Gewirr der Lebensfäden durchsichtig machen hilft; nicht aber vollzieht sich in ihr der ernsthafte Kampf des Denkens um die wirkliche Sinnentscheidung[206].

Die besondere Durchführung der naturphilosophischen Deduktion ist notwendig, weil jene Identität des Produkts und der Produktivität nicht irgendwo oder irgendwann anschaulich vollendet ist. Denn könnte sie je in Erscheinung treten, würde der Erfolg „absolute Ruhe" sein, während doch in der Natur erfahrbar genug das drängende Leben der „Evolution", der nie zur Ruhe kommenden Bildung und Umbildung herrscht. Deshalb hält Schelling trotz der übergreifenden Bedeutung der Identität

daran fest, daß „allgemeine Dualität als Prinzip aller Naturerklärung“ anzuerkennen sei. So gewiß die besondere Aufgabe, die damit bezeichnet ist, in sich selber ziellos bliebe, wenn die Natur nicht auf jeder Stufe ihrer durch gegensätzliche Kräfte bedingten Entwicklung fundiert wäre, so hilft diese Fundierung doch gerade die konkrete Entwicklung in Fluß halten. Die Identität birgt nicht nur die Dualität in sich, sondern sie entläßt sie auch immer wieder aus sich. Sie verbürgt die Aufrechterhaltung des Leben und Bewegung auslösenden Gegensatzes. Schematisch läßt sich das methodische Erfordernis der Naturphilosophie daher folgendermaßen bezeichnen. Es muß die zuerst aus der Identität heraustretende Dualität aufgesucht werden, die ihrerseits das Bestreben haben wird, den aufgebrochenen Gegensatz in einem synthetischen Produkt zum Ausgleich zu bringen. Aber keineswegs wird sie wirklich und endgültig in diesem Produkt sich ausgleichen können, weil das konkrete Produkt die Bindung der vollen Produktivität ausschließt und daher notwendig von einem potenzierten Gegensatz zersetzt wird, in dem es selbst hinfort „einzelnes Glied“ ist. Dadurch entsteht die Tendenz auf ein Produkt der zweiten Potenz. Diese Übersteigerung der Produktivität und der Produkte kann erst ein Ende finden, wenn das „absolute Individuum“ und jene totale Identität des Produkts und der Produktivität erreicht wäre, die als Voraussetzung dem ganzen Naturprozeß zugrunde liegt[207].

Die volle Überwindung dieser Dialektik übersteigt indessen alle philosophischen Möglichkeiten, weil sie die begriffliche Entfaltung der vollen Unendlichkeit zur Voraussetzung hätte, die ihrem Wesen nach unmöglich ist. Die Naturphilosophie muß sich daher begnügen, „die allgemeinen Prinzipien aller Naturproduktion zu erforschen, die Anwendung aber, welche nach allen Dimensionen ins Unendliche geht, auch als eine unendliche Aufgabe zu betrachten“[207]. Für sie besteht nur die Möglichkeit, den Schein der Produkte, d. h. die unendliche Fortdauer der Evolution nach ihren tragenden Kategorien herauszuarbeiten. Sie kann nicht die „absolute Identität“ „konstruieren“. Anfang und Ende übersteigen die Natur im Besonderen und Aufweisbaren so gut wie die besondere Konstruktion. Diese haben beide nur in dem Zwischenbereich ein be-

stimmtes Leben und Dasein. Das ist der Grund, warum die Duplizität das eigentliche Prinzip der Naturphilosophie bleibt, und warum die Triplizität immer nur den Übergang zu neuer Duplizität vermittelt.

Die schematische Kennzeichnung der dialektischen Struktur der Naturphilosophie mußte unmittelbar die Erinnerung an Ritters Gesetz des Galvanismus wachrufen. Der galvanische Prozeß war besonders geeignet, von der dualen zur dreigliedrigen Naturkonstruktion überzuleiten. Der dritte Körper in der galvanischen Kette hatte ja die ausgesprochene Funktion, das Gleichgewicht, das zwischen zwei Körpern unfehlbar sich herstellen muß, wieder zu stören und dadurch den lebenstiftenden Gegensatz wachzuhalten. Aber auch in der inneren Ordnung der Kette war ein wichtiger Beitrag zu dem, was Schelling suchte und brauchte, gegeben. Die entgegengesetzten Glieder der Kette bilden nach unten wiederum je für sich selbständige Ketten, während die ganze Kette nach oben nur das einzelne Gegenglied einer höheren Kette darstellt. Das galvanische System schlingt sich ineinander und schichtet sich übereinander, ganz, wie es dem dynamischen Weltbild Schellings entspricht. Nirgends geht der polare Kraftumsatz in ein endgültiges Produkt über; aber niemals wird er auch in die ursprüngliche Identität zurückgenommen. Immer steht die Sphäre des jeweiligen Gegensatzes zwischen einem Höheren und einem Niederen, die doch beide in ihrer höheren und niederen Sphäre gleichfalls dem Gegensatz und dem Prozeß offen sind; und diese Lage ist ohne Grenze nach oben und unten überall die gleiche. In der galvanischen Gesetzlichkeit, so wie Ritter sie ausspricht, findet das Weltgesetz der Natur in der Tat seine treffende Formel.

In seiner Beziehung auf die Deutung des Gravitationsrätsels wird die Wirkungsweise dieses Gesetzes besonders anschaulich. Die für sich beziehungslosen Massen der Erde, die je für sich wiederum eine ganze Welt in sich befassen mögen, finden den Grund ihres Zusammenhangs und damit ihrer Wirkungsmöglichkeit aufeinander erst in einer gemeinsamen Tendenz gegen die Sonne. Aber die Sonne selbst ist kein Letztes im Gravitationssystem. Auch sie hat mitsamt dem ganzen durch sie zusammengeschlossenen Sonnensystem ein anderes Gravitationszentrum

über sich, das auch seinerseits wieder über sich hinausweist. Es ist ganz allgemein „immer nur die gemeinschaftliche Tendenz zur Vereinigung mit einem Höheren, was Materien unter sich zusammenhält, und ob sie gleich nur neben- und auseinander existieren, doch zu e i n e m Ganzen organisiert“[208].

Die Rittersche Deutung des Galvanismus machte auch deshalb auf die romantische Naturphilosophie so großen Eindruck, weil sie organische und anorganische Natur vielbedeutend verknüpfte. Schelling erblickt in dem Galvanismus das „eigentliche Grenzphänomen beider Naturen“. Zu seiner Möglichkeit wirken magnetische, elektrische und chemische Kräfte zusammen. Aber auch alle organischen Funktionen sind in ihrer besonderen Wirksamkeit an die „Form des Galvanismus“ gebunden. Das gibt Schelling Mut, in der Struktur des Galvanismus „eine ganz formelle Naturlehre“ angelegt zu finden, die ganz allgemein ohne Rücksicht auf die Besonderheit der organischen und anorganischen Natur gilt. Der galvanische „Triangel“ schien ihm erst wahrhaft allgemein zu vollenden, was in dem eindimensionalen, linearen Magnetismus und in der zweidimensionalen, weil der äußeren Trennung bedürfenden Elektrizität sich vorbereitete. Magnetismus, Elektrizität und Galvanismus wagte er daher als die „Primzahlen der Natur“, und Linie, Winkel und Triangel als ihre „allgemeinen Hieroglyphen“ zu bezeichnen[209].

Der zweite schwerwiegende äußere Anstoß, den Schelling empfing, geht auf Baader und dessen Bestimmung der Schwerkraft zurück. Es ist für die noch unentschiedene Haltung des „Entwurfs“ bezeichnend, daß er die Schwerkraft, in der Schelling später den „Grund aller Realität“ gewahrt, nur anhangsweise und sichtlich nur unter dem äußeren Einfluß Baaders gegen die Attraktionskraft abgrenzt. Ihre Bedeutung entspricht vollkommen der allgemeinen Rolle, die dem dritten Konstruktionsprinzip zukommt. Sie soll der durch den Gegensatz der beiden anderen Kräfte sich immerfort verschiebenden Grenze der Evolution zu schöpferischer Erfüllung verhelfen. Sie soll im Streit das Produkt erst fixieren und bilden, das ohne die „Einheit des Schwerpunkts“ jeglicher Eigenwirkung bar wäre und keinen selbständigen Wirkungsquell darzustellen vermöchte. Die „Allgemeine De-

duktion" aber nennt die „allgemeine Schwere" das „ursprünglichste Phänomen", durch das jede konstruierende Kraft sich kundgibt, und begreift sie als das „Phänomen der stets erneuerten Schöpfung". Im Zusammenhang mit dem systematischen Übergang des Idealismus in die absolute Philosophie siegt dann die Schwere über den Gegensatz schlechthin ob. Sie ist der „lebendige Schlag, oder die Position in ihrer Identität angesehen; aber unmittelbar aus ihr bricht hervor — oder vielmehr m i t ihr zumal i s t — Gegensatz, Polarität, und das ganze Spiel des einzelnen Lebens, zu dem sie als der . . . Grund und ewige Träger sich verhält"[210].

Aber noch teilt Schelling die Zuversicht der dynamischen Konstruktion, für die das Produkt allerhöchstens am Ende, aber nicht als ein höheres Sein am Anfang steht. Die Lösung dieser Konstruktion gipfelt in der Frage nach dem „allgemeinen Tätigkeitsquell in der Natur". Es gilt, die Ursache aufzuweisen, die zuerst die Ruhe in Bewegung, die Identität in Duplizität übergeführt hat, und die Einheit der hervorbringenden Kraft nicht nur durch die organische, sondern auch durch die anorganische Natur hindurch zu verfolgen. Es gilt, nicht nur im organischen Bereich, die ganze Natur in „einem a l l g e m e i n e n O r g a n i s m u s" zu verknüpfen, und das individuelle Leben als ein eigenes und abgesondertes dem „allgemeinen Leben der Natur" aufzuopfern; nicht nur in diesem allgemeinen Leben die „eine ununterbrochen wirkende Ursache" „von der Sensibilität des ersten Tieres an bis in die Reproduktionskraft der letzten Pflanze" hindurchzuverfolgen, sondern auch in den „chemischen Bewegungen der Körper" „die letzten Regungen der organischen Kraft" wiederzufinden[211].

Die absolute Identität muß in Duplizität sich verloren haben, um nun in ungeendeter Entwicklung den aufgebrochenen Gegensatz in immer unzulänglich bleibenden Synthesen wieder rückgängig machen zu können. Das allgemeine Gesetz der dynamischen Stufenfolge wird daher nur ein Gesetz für die in die Gegensätzlichkeit bereits eingetretene Natur sein können. Die verschiedenen Gegensatzsphären, in denen der Naturprozeß sich abspielt, werden nach dem Vorbild der galvanischen Gesetzlichkeit derart ineinander übergehen, daß der niedere Faktor des

höheren Systems zum höheren Faktor des niederen Systems wird und solcherart „ein und derselbe allgemeine Dualismus" in die besondere Mannigfaltigkeit der Gegensätze übergeht, wie sie in der Natur erscheint. Es werden daher drei Stufen von kategorialer Verbindlichkeit zu unterscheiden sein, deren mittlere im Mittelpunkt des jeweiligen dynamischen Systems steht und mit ihrem höheren Faktor in die der absoluten Produktivität verwandtere, mit ihrem niederen in die dem Produkt zugewandte Sphäre hineinreicht. Das Naturgeschehen spielt sich also eigentlich zwischen zwei Welten ab. Daß der höhere Organismus nur durch den niederen Organismus mit der Außenwelt in Verbindung tritt — also z. B. das Sensibilitätszentrum nur durch das irritabile System in Produktionskraft übergeht — und umgekehrt die Außenwelt nur durch das niedere System mit dem höheren vermittelt ist, gilt nicht nur innerhalb der organischen Natur. Auch in der anorganischen Welt muß sich, der allgemeinen Voraussetzung des Systems entsprechend, in jeder Daseinssphäre eine höhere Welt spiegeln, indes sie selbst der reinere Spiegel einer niederen Sphäre ist[212].

Dieser Rhythmus der Konstruktion allein ist ihr wesentlich. Wie in diesen Rhythmus die besonderen Kategorien sich einzeichnen, ist dagegen von untergeordneter Bedeutung. Zwar kann erst die wirkliche Besetzung all dieser „Rubriken" den konkreten Aufbau und das konkrete Ineinanderwirken der Natur veranschaulichen, und die Bewährung der naturphilosophischen Methode ist insofern an die wirkliche Durchführung dieser Aufgabe gebunden. Aber schon die Tatsache, daß Schelling in der Art dieser Zuordnung seinem ersten Ansatz nicht treu bleibt, zeigt, daß er hier ein Gebiet betritt, in dem ein glückliches Spiel der Analogien nur zu sehr das schließliche Ergebnis bestimmt. Schelling schwankt, ob er neben Magnetismus und Elektrizität den chemischen oder den galvanischen Prozeß unter die „ursprünglichen Kategorien" der Konstruktion rechnen soll. Er schwankt, ob die im besonderen Sinn organische Konstruktion die Konstruktion der zweiten oder dritten Potenz ist. Die Belege dafür, ein wie großer Spielraum der Willkür in der Besetzung der einzelnen Konstruktionsstufen bleibt, ließen sich häufen[213]. Immer aber erhält sich, auch wenn die

systematische Gesamthaltung sich verschiebt, das methodische Prinzip der Konstruktion.

Dies Prinzip verlangt, daß die Konstruktionsordnung im Ganzen wie im Einzelnen eine dreigliedrige ist. Die „Prozesse der ersten Ordnung" sind erst in ihrem letzten Ergebnis in der Erfahrung aufweisbar. Daß die „Natur" sich für die Anschauung „konstituiert", setzt nicht nur den absoluten Gegensatz einer repulsiven und attraktiven Kraft voraus, sondern darüber hinaus eine „Identität aus Duplizität", eine „relative Identität" oder „synthetische" „Vereinigung". Repulsion und Attraktion sind absolute Gegensätze. Sie verhalten sich zueinander wie die „schlechthin positive" zur „schlechthin negativen" Kraft. „Das Repulsive der Materie ist . . . die Einbildung der Identität in die Differenz, das Attraktive die Einbildung der Differenz in die Identität." Die Repulsion steht noch in unmittelbarer Nähe der Identität. Aber sie trägt sie aus sich heraus, sie verbreitet und verteilt sie als ein „reines Produzieren", als eine kontinuierliche Expansion. Ihr muß also eine gleichermaßen unendliche Kraft entgegenwirken, die in der Differenz zu Hause ist und daher jeden Wirkungspunkt der positiven Kraft unmittelbar oder durch Fernwirkung „anzieht". Sie ist daher ihrer Natur nach begrenzend und einschränkend. Für das Dasein der Natur bedarf es aber noch mehr als der generellen Möglichkeit der Einschränkung. Die wirkliche Einschränkung muß „in bestimmtem Grade" erfolgen. Daß die attraktive Kraft die repulsive auf einen bestimmten „Grad" einschränkt, kann nicht in ihr selbst, sondern nur außer ihr seinen Grund haben. Im „P r i n z i p" freilich läßt sich die absolute Entzweiung nicht wieder rückgängig machen. Wohl aber muß sie im „P r o d u k t" überwunden werden; in der „Anschauung", wenn auch nicht in der „Quelle". Solches leistet aber jene synthetische Kraft, die ihm von Baader unter dem Namen der Schwerkraft für diesen Zweck schon bereitgestellt war. In ihr bezeugt sich die Realität der konstruierenden Tätigkeit selbst, die in der Konstruktion des einzelnen Produkts ihre Hauptaufgabe hat, aber kein einzelnes Produkt konstruieren kann, ohne zugleich an die Konstruktion eines „absoluten Ganzen von Produkten" gebunden zu sein. Ein solches Gravitationssystem ist aber keineswegs von der Anziehungskraft allein

zu verantworten. Sie kann sich von einer Flächenkraft nur dadurch zu einer durchdringenden Massenkraft erheben, daß es den „Raum erfüllende Produkte" gibt, durch die sie sich äußern kann. Die selbständige Leistung der Schwerkraft ist also auf keine Weise zu entbehren. So gewiß die Attraktionskraft das „bewegende Prinzip in dem Phänomen der Schwere" ist, so sicher wird das Maß ihrer Wirksamkeit ihr erst durch die „allgemeine Wechselwirkung" zudiktiert, in der die „spezifischen Gewichte der einzelnen Körper" sich auswirken. Nur so kann über der Entzweiung der beiden Grundkräfte ein Massenuniversum sich aufrichten, in dem die dynamischen Prozesse ihre weiteren Funktionen erfüllen können[214].

Denn jetzt wiederholt sich dieselbe Konstruktion auf einer höheren Stufe. Ist nur das letzte Ergebnis der ersten Konstruktion in der Erfahrung aufweisbar, so wickeln sich die „Prozesse der zweiten Ordnung" ganz „vor unseren Augen" ab. Dasselbe Gesetz, das in der ursprünglichen Konstruktion sich bezeugte, wird also hier von neuem seine Fruchtbarkeit bewähren müssen. Der Gegensatz wird hier durch den magnetischen und elektrischen Prozeß dargestellt, während die Synthese im chemischen Prozeß sich vollzieht. Schelling hatte den Magnetismus von jeher als „allgemeine Funktion der Materie" in Anspruch genommen. Als Ursache der neuen Entzweiung, die die „Reproduktion" der Natur einleitet, steht der Magnet in der Tat der Identität am nächsten. Er ist noch selbst des Gegensatzes mächtig, den er in sich trägt. Die „reine Differenz" des Magnetismus, die noch in der „Einheit des Produkts" beschlossen bleibt, ist wohl die Ursache aller besonderen Differenzen und damit das „Bestimmende aller dynamischen Kräfte", aber noch nicht selbst in die Differenz verloren und an den Gegensatz der Produkte hingegeben. Der Magnet, dessen Pole „sich immer nur in der Richtung der Länge befinden" und dessen Symbol daher die „Linie" ist, stellt das Indifferenzstadium der zweiten Konstruktion dar und ist als diese „ursprünglichste Identität in der Duplizität" „ein Sinnbild der ganzen Natur". Er nimmt in sich selbst das Ereignis vorweg, das die Natur selbst erst in zwei weiteren Stufen erreicht[215].

Der Magnetismus geht dadurch in Elektrizität über, daß der eine Faktor des Gegensatzes in dem Produkt ein „re-

latives Übergewicht" über den anderen gewinnt und infolgedessen in Tätigkeit gegen ein zweites Produkt tritt, in dem der andere Faktor des Gegensatzes das Übergewicht über den ersten hat. Dadurch wird zwischen den beiden Produkten ein Wechsel von Anziehung und Zurückstoßung bewirkt, der das Wesen der Elektrizität ausmacht. Die „Duplizität der Produkte", die daher ebenso wie die magnetische Polarität ein allgemeines Durchgangsstadium der „ihr Produzieren reproduzierenden Natur" darstellt, setzt aber ein Sichberühren der Oberflächen voraus, und die Elektrizität wird daher ihr Symbol in der Fläche haben, die ja die Körper gegeneinander abgrenzt[216].

Dann aber kann der chemische Prozeß nur dadurch die Reproduktion der Natur vollenden, daß in ihm der eine Körper den anderen „in allen Dimensionen affiziert". Es ist „eine und dieselbe Ursache", die nur in verschiedener „Determination" durch die einzelnen Stufen des dynamischen Prozesses hindurchgeht. „So wie der Magnetismus, welcher bloß die Länge sucht, dadurch, daß er eine Flächenkraft wird, Elektrizität wird, so geht hinwiederum die Elektrizität unmittelbar dadurch, daß sie aus einer Flächenkraft eine durchdringende wird, in chemische Kraft über." Elektrizität ist nur der aufgehaltene chemische Prozeß. Magnetismus ist latente Elektrizität. So wird aus der ursprünglichen Einheit des Produkts, wie sie aus den Prozessen erster Ordnung hervorgeht, im chemischen Prozeß die „Einheit der Produkte" vollendet. Der chemische Prozeß tritt damit in sichtbare Beziehung zur Schwerkraft, da er wie sie die materielle Einheit des Universums zu verantworten hat. Es ist im Prinzip dieselbe Tätigkeit, die in der ersten Potenz die „wechselseitige Durchdringung der Kräfte" und in der zweiten Potenz die „wechselseitige Durchdringung der repräsentierenden Körper bewirkt". Jene ruft das Phänomen der Schwere und damit die spezifische Gewichtsverteilung durch das ganze Universum hervor und verhilft der Natur zu ihrem statischen Bestand. Die „Schwerkraft der zweiten Potenz" bewirkt dagegen immer von neuem Veränderungen dieser Gewichtsverteilung und ist daher der eigentliche Hebel der Weltdynamik[217].

Aber die Natur hält auch mit der Produktion dieser als anorganisch zu bezeichnenden Welt nicht inne. Schelling

setzt sogar grundsätzlich der Möglichkeit, „dieses Reproduzieren wieder zu reproduzieren“, „keine Grenze“. Durchgeführt ist freilich diese unbegrenzte Freiheit der Reproduktion nur noch an der nächsten Potenz, in der die organischen Produkte sich entfalten. Unter diesen Prozessen der dritten Ordnung entspricht dem Magnetismus die Sensibilität, wie sie in Gehirn und Nervensystem ihre physiologische Grundlage hat. Sie ist entsprechend für den Organismus der erste Ursprung der Duplizität und das „Bestimmende aller organischen Kräfte“. Das Organische differenziert sich dem Gleichmaß der anorganischen Natur gegenüber dadurch, daß der Organismus nicht jeden äußeren Eindruck wahllos über sich ergehen lassen muß, sondern ihm „eine eigentümliche Sphäre der Rezeptivität“ entgegenstellen kann. Die organische Natur fängt da an, wo die anorganische die Produktion „liegen ließ“; und sie setzt daher die dynamischen Prozesse voraus, um auch nur sich darstellen zu können. Ihr eigentlicher Grund aber liegt in einer neuen Entzweiung, die aus dem Schoß der Identität da hervorbricht, wo der Funke der Sensibilität dem Ungeborenen sich mitteilt und eine neue Lebensreihe ins Dasein treten läßt. So aber ist überhaupt Sensibilität der „Anfang des Lebens“, das „Absolut-Innerste des Organismus selbst“. Sie ist wiederum die „reine Differenz“, die überall die Voraussetzung irgendwelcher Tätigkeit ist, weil sie der Ursprung konkreter Entzweiung und konkreter Wiedervereinigung ist. Aber die Sensibilität hält die Differenz noch in sich zusammen wie der Magnet, und sie tritt daher nicht ins Äußere und in die Entzweiung heraus, durch die sie selbst sich doch nur bezeugen kann. Auf Sensibilität kann nur geschlossen werden, da sie als Phänomen „an der Grenze aller organischen Erscheinungen“ steht und „an ihre Ursache als das Höchste“ in der Natur alles geknüpft ist. Sie kann daher gleichfalls kein besonderer Vorzug hochentwickelter Lebewesen sein, sondern sie ist der durch alles Organische verbreitete, aber überall sich verbergende Quellgrund aller irritabilen und bildenden Kräfte. Es ist kein Zufall, daß sie da, wo sie in der höchsten Vollkommenheit in der Natur sich darstellt, „in der vertikalen Gestalt des Menschen“ erscheint und somit dem Symbol der Länge sich unterstellt zeigt[218].

Sensibilität verliert sich in Irritabilität, wo der Indifferenzzustand des Organismus gestört wird. Und er muß überall gestört werden, weil im Gleichgewicht „alle organische Tätigkeit erlöschen" würde. Der Grund dieser Störung kann aber nicht im Innern des Organismus selbst liegen. Er ist im äußeren Reiz zu suchen, der den Organismus aus seiner Innerlichkeit herauszutreten und sich gegen den Eingriff zu wehren zwingt. Diese beständige reaktive Tätigkeit des Organismus ist die Irritabilität, die als die „bewaffnete" Sensibilität in dem Wechsel von Zusammenziehung und Ausdehnung sich kundgibt, und im Herzen als an dem Ort heimisch ist, wo alle Sensibilität in Irritabilität übergegangen und jede willkürliche Reaktion zugunsten der unwillkürlichen Kontraktion und Expansion aufgehoben ist. In der Irritabilität hatte sich Schelling von je der Mittelpunkt des Lebensprozesses bezeugt. Sie ist der Umschlagsplatz zwischen dem inneren und äußeren Pol des organischen Lebens; und insofern der Organismus nur durch den beständig erneuerten Gegensatz l e b t — weil das höhere oder niedere Gleichgewicht für ihn Tod ist —, ist die Irritabilität in der Tat das Herz des Lebens selbst und der einzig mögliche Ansatzpunkt für die medizinische Behandlung des Organismus. Das Symbol der Breite kommt ihr deshalb zu, weil die Verkürzung der Länge in der Kontraktion immer von einer entsprechenden Erstreckung in die Breite begleitet sein muß[219].

Wo die immer noch in der Innerlichkeit des Organismus bleibende, obschon nach außen hervortretende Irritabilität — unter der Schelling also immer die „organische Tätigkeit" selbst und nicht etwa nur die „bloße Fähigkeit, gereizt zu werden" versteht — ganz in ein Äußeres übergeht; wo der Pulsschlag des Blutes sich in die ernährende und überhaupt bildende Funktion verliert, setzt die eigentlich synthetische Kraft des Organismus ein, die auch in dieser Potenz „nach allen Dimensionen" wirkt und Schwerkraft und chemischen Prozeß in der organischen Natur wiederholt. Von ihr aus angesehen sind die irritabilen Prozesse nur unvollkommene Bildungsprozesse. Schelling kann sich dafür auf Goethe berufen, der ja den Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung als Voraussetzung der organischen Meta-

morphose erweist. Schelling hat an dieser Stelle die Grundsätze der „Allgemeinen Deduktion" nicht weiter entwickelt und daher nicht zu zeigen versucht, inwiefern in der Bildungskraft des Organismus die Schwerkraft in der dritten Potenz sich wiederfinden lassen muß[220]. Aber es läßt sich in der Tat ausdenken, daß hier das Gravitationssystem der organischen Welt seine Begründung finden muß. Denn offenbar würde der Keim der organischen Tätigkeit, der durch das Auftreten der Sensibilität ausgestreut wird, erst dann die in ihm erregte Duplizität erschöpft und in synthetische Einheit übergeführt haben, wenn ein Kosmos der Organismen sich entfaltet hätte, in dem die Individuen die Massenpunkte sind, durch deren Medium das Leben der Gattung sich fortpflanzt; und in dem wiederum die Gattungen und Arten die „repräsentierenden" Organisationen darstellen, deren das Leben bedarf, um sich in seiner vollen spezifischen Ausprägung unsterbbar fortzuzeugen. Der Akt der Fortzeugung ist die letzte Frucht der organischen Duplizität. In ihm geht das Individuum nur unter, um das „allgemeine Leben der Natur" zu retten. An der Grenze der Bildungskraft steht wieder der neue Funke der Sensibilität, dem nach dem gleichen Gesetz sich zu erfüllen bestimmt ist.

Damit ist das Gerüst der Konstruktion Schellings angedeutet. Das in aller Besonderung sich behauptende Gesetz der Konstruktion sollte nicht ein leeres Gesetz bleiben, sondern den Gehalt der empirischen Natur aufschließen helfen. Schelling hat, trotz des spekulativen Überschwangs und trotz mancher Gewaltsamkeiten in seiner Deutung der Erfahrung, den großen Wurf vollendet. Er hat mit der Tat gezeigt, daß die idealistische Philosophie in sich selbst eine Gesetzlichkeit darstellt, die nicht beziehungslos der äußeren Wirklichkeit gegenübersteht, sondern deren eigenstes Leben und Wesen ausdrückt. Schelling hat auf einen Parallelismus von Geist und Natur hingedeutet, der im Begriff war, sich in eine Identität zu verwandeln; der freilich in demselben Maß, wie er den inneren Lebensgrund der Natur aufschloß, doch auch den Geist in die tiefe Notwendigkeit der Natur hinabtauchte und ihn sich selbst zu entfremden drohte. Das methodische Geheimnis der konstruktiven Philo-

sophie liegt in jenem romantischen Dritten, dessen Funktion in dem Aufbau der Naturphilosophie zunächst zwar noch deutlich abgegrenzt blieb: die Vereinigung, die in ihm sich herstellt, kann sich keineswegs mit der Einheit messen, aus der die ursprüngliche Dualität hervorgeht. Und doch wird sie das Vermittlungsglied einer zweiten und dritten und aller ferneren möglichen Konstruktionen und knüpft dadurch das Äußerste mit dem Innersten zusammen, reißt nicht nur in der Natur, sondern auch in dem Bereich des Geistes alle Grenzen nieder und vermittelt noch dem Entferntesten den belebenden Atem des Ursprungs.

Aufs Ganze gesehen ist die Lage nicht nur gegen die kritische Philosophie, die doch immer den entscheidenden Gegensatz voranstellte und die Synthesis mehr als Problem denn als Lösung betrachtete, sondern auch gegen Fichte, für den die Synthesis der naturüberwindende Akt der sittlichen Vernunft war und nicht in die Natur sich verlor, um mit frischer Schaffenslust sich zu erfüllen, völlig verändert. Die Gefahren der Naturphilosophie sind in der Regel mehr von seiten der positiven Wissenschaft als von seiten der Philosophie geltend gemacht worden. Vielleicht hat die Philosophie ernsteren Grund sich zu wehren als die Wissenschaft. Die Naturwissenschaft bedarf durchaus der Möglichkeit, sich frei über ihre spezielle Forschungsebene erheben zu können. „Die innere Verkettung des Allgemeinen mit dem Besonderen", die Alexander v. Humboldt als das unerläßliche Erfordernis der naturwissenschaftlichen Darstellungsform bezeichnet, bedarf bei der „Unvollendbarkeit aller Empirie" immerfort der Korrektur aus dem Gesichtspunkt der „Erkenntnis eines Weltganzen". Auch die Naturwissenschaft ist daher an den Zusammenhang mit der allgemeinen geistigen Entwicklung gebunden. Unsere eigene Generation begreift wieder, daß ein besinnungsloses Fortsetzen der methodischen Tradition zur Unfruchtbarkeit auch des empirischen Sammelns verurteilt, und der Fortschritt immerdar von einer Umwälzung der Prinzipien ausgeht. Wenn im Namen der Naturphilosophie mit großem Leichtsinn über den Widerstand der Phänomene hinweggegangen wurde, so ist diese Schädigung doch gering, gemessen an der

Förderung, die der Naturwissenschaft durch die Darreichung neuer Methoden der Betrachtung zuwuchs[221].

Die Gefahr aber, die die Philosophie selbst bedroht, wenn sie so tief in die Konstruktion der Natur sich verstrickt, daß sie darüber den Anspruch ihrer Freiheit von der Natur preisgibt, ist nicht leicht zu unterschätzen. Schelling selbst war freilich fast in dem Augenblick, wo er die Naturphilosophie der Transzendentalphilosophie überzuordnen sich bereit fand, schon über diese Stufe seiner Entwicklung hinausgekommen. In ihm lebte ja ein geschichtliches Erbteil. Er stand vor einer systematischen Aufgabe, die ihn noch viel anders als bisher vor die Frage nach dem Sinn des Wirklichen stellen und demzufolge in die selbständige Problematik der Geschichte hineintreiben mußte. Wohl aber ist der geistige Gehalt dessen, was heute als „romantische Naturphilosophie" wieder seine Zauber geltend zu machen versucht, durchaus nicht imstande, die vermeinte Abstraktheit einer Philosophie überflüssig zu machen oder auch nur zu beurteilen, die gegen die kosmische Rhythmik in ihrer Selbständigkeit sich zu behaupten gewillt ist. In dem Kreis der neuromantischen Bewegung wird die Wirklichkeit des Menschen in einen Nebel eingehüllt, in dem nicht nur die tragische Freiheit ersticken muß, die in dem Widerstand der Idee gegen die Natur sich gebiert, sondern auch die wirkliche Freiheit keine Luft zum Atmen hat, in der der Mensch dem Nächsten sich verantwortlich weiß. Die Reinheit der Natur besteht gerade darin, daß der Mensch sie freiläßt von der Verantwortung, in der sein eigenes Leben sich gründet. Spiegelt man das menschliche Leben und die Verantwortung, die in ihm sich ausdrückt, in die Natur zurück, dann nimmt man dieser nicht nur die erquickende Freiheit, die sie unberührt dem Menschen spendet, sondern betrügt zugleich sich selbst um die geistige Entscheidung, die man durch die Natur sich nicht abnehmen lassen kann[222].

Es ist daher kein Zufall, daß diese jüngste Wendung zur romantischen Naturphilosophie durchaus die Vaterschaft Schellings ablehnt. Seine weitere Entwicklung zeigt ja, wie wenig er seine Freiheit dem „pulsatorischen Charakter des Lebens" zu opfern gewillt war. So wenig es indessen gelingen wird, Schellings entscheidende Be-

deutung um die Erweckung der Naturphilosophie ernstlich anzufechten[223], so heilsam wäre es an sich, wenn er hinfort deutlich geschieden bliebe von dem, was aus der Idee der Naturphilosophie schließlich in den Köpfen ihrer erblindeten Gefolgsleute geworden ist.

VI. STEFFENS

Novalis fordert von dem „Verkünder der Natur", der „in ihr alles sucht und gleichsam ein empfindliches Werkzeug ihres geheimen Tuns ist", daß er „mit Andacht und Glaube von ihr spricht", daß seine Reden „die wunderbare, unnachahmliche Eindringlichkeit haben, durch die sich wahre Evangelia, wahre Eingebungen ankündigen". Aber wenn der Dichter sich mit dem Naturforscher „durch e i n e Sprache" verbunden fühlt, und wenn ihm die Liebe in eins zusammenschmilzt mit der „höchsten Naturpoesie", so verrät sich darin das uralte Bündnis zwischen Kunst und Natur. Dem Dichter wird die Natur immer als die Heimat der Fabel sich zugesellen, und in seiner Phantasie ist immer die Zauberkraft am Werk, um durch „partielle Identifikation mit dem Bezauberten" auch das Tote zum magischen Leben zu erwecken[224]. Daher läßt sich die Naturspekulation des Novalis nicht eigentlich zu dem in Vergleich setzen, was Schelling und die ihm anhangenden Naturforscher tun. Für Novalis ist die Poesie und die Poetisierung, ist die Magie und die magische Beseelung des Alls, nicht aber das Erkenntnisverlangen die Wurzel seiner Wort- und Bildgebung.

So vermessen auch dies Spiel der Phantasie vor sich gehen mag, und so wenig dem Dichter alles erlaubt sein kann, so ungerecht wäre es doch, wenn man die „Naturmythologie" des Novalis, die sich selbst als „freie poetische Erfindung" weiß, wirklich als Naturphilosophie deuten und danach kritisieren wollte. Wohl aber zeigt sich schon bei dem treuesten Freund, den Schelling in seiner ersten Zeit besaß, bei Steffens, die Gefahr, die jene Ineinssetzung von Geist und Natur und gar von Gott und Natur im Gefolge haben mußte. Der Entwicklungsgedanke, wie er von Kielmeyer und Schelling durch die Aufdeckung einer einheitlichen Stufenfolge des Naturgeschehens mächtig befördert war, mußte weniger kri-

tische Geister dazu verleiten, Natur und Geschichte allzu unmittelbar aufeinander zu beziehen. Schon Schelling hatte die Aufgabe einer Geschichte der Natur angedeutet und ihre eigentümliche Leistung darin gesehen, daß die Natur „durch kontinuierliche Abweichungen von einem gemeinschaftlichen Ideal . . . die ganze Mannigfaltigkeit ihrer Produkte allmählich, und so das Ideal zwar nicht im Einzelnen, aber doch im Ganzen realisiert“. Diese Aussicht ergriff Steffens aufs tiefste, und er, der durch seine geologischen Studien von Jugend auf einer geschichtlichen Anschauungsweise der Natur nahestand, glaubte auf solche Weise das „Ich in der Natur“ am sichersten sichtbar machen zu können[225]. Er faßte den Plan einer „inneren Naturgeschichte der Erde“. An diesem Beispiel zeigt sich treffend, daß es nicht dasselbe ist, wenn zwei dasselbe tun. Für den Philosophen hat das Gesetz, das er vielleicht nicht ohne Gewaltsamkeit in die Natur hineinlegt, doch seinen aus dem Ganzen der Philosophie methodisch bestimmten Sinn. Der Naturforscher aber, der seine empirischen Bemühungen in die analogischen Reize einer Sprache kleidet, die das äußere Geschehen und seine Entwicklungsreihen an die tiefsten Wertsetzungen des menschlichen Geistes anknüpft, wird damit in der Regel statt eines reineren Ausdrucks der Gesetzlichkeit eine Verdunkelung der Phänomene bewirken. Kann es die wirkliche Sachlage erhellen, wenn der Naturforscher einen so verwickelten Begriff wie den des Individuellen zum Ordnungsprinzip der Naturgeschichte erhebt? Wenn gar im Einzelnen ein vages Gleichnis in die umfassenden Zusammenhänge der Natur Licht bringen soll?

Reproduktionskraft, Irritabilität und Sensibilität sind auch für Steffens die Kategorien, nach denen das organische Leben sich ordnet. Sie stellen eine Reihe steigender Individualisierung dar. In dem Pflanzenreich mit der Fülle seiner herrlichen Vegetation verkörpert sich die „Welt der herrschenden Reproduktionskraft“. Was trägt es aber zur Erkenntnis dieser funktionellen Zuordnung bei, wenn Steffens sich darüber in die Betrachtung verliert, daß die „Pflanzen eigentlich ihr Gehirn in der Erde . . . und ihre Generationsorgane nach oben haben; da vielmehr die Tiere, je vollkommener sie werden, das Gehirn nach oben und die Generationsorgane nach unten kehren“? Und

wenn in der Tierwelt allmählich der Sieg der Irritabilität über die Reproduktionskraft sich durchsetzt, ohne daß doch sofort auch die Sensibilität als das innerste Bindeglied der Individualität gleich entschieden sich entfaltet, wie darf man daraufhin die Insekten gleich den Pflanzen in ein eigenes Reich versetzen, das durch ein Höchstmaß irritabiler Geschäftigkeit und Wandlungsfähigkeit sich auszeichnen soll? Ist es für solche Parallelisierung wirklich ein ausreichender Grund, daß das Auge die Pflanzen mit Insekten besetzt findet, daß die Pflanzen zu ihrer Befruchtung der Insekten bedürfen und daß diese wie „freigelassene Blumen" von „Pflanze zu Pflanze" fliegen? In der Irritabilität betätigt sich die steigende Individualisierung nach außen, während sie in der Sensibilität sich nach innen wendet. Die individuellste Bildung ist der Mensch selbst, der zwar „die ganze Welt gegen sich" hat, dafür aber auch „eine ganze Welt in sich" trägt. Auch in diese Deutung der Sensibilität mischt sich die Willkür ein. In den Vögeln stehen die Insekten wieder auf. Hier sucht die Natur auf der sensiblen Stufe noch immer die Irritabilität, während erst in den Säugetieren das eigentlich „sensible System" sich ausbildet. Der Gegensatz des Männlichen und Weiblichen wird auf das jeweilige Übergewicht des Sensiblen und Irritabilen zurückgeführt und als Beleg dafür darauf verwiesen, daß unter den Vögeln das weibliche und unter den Säugetieren das männliche Geschlecht überwiegt. Die Grundfunktionen, die auf dieser individuellsten Stufe der Schöpfung hervortreten, sind Ernährung und Geschlechtstrieb. Dieser läutert sich schließlich zu der „Tendenz, die ganze Natur zu reproduzieren". Er streift dabei den Egoismus der Individualität ab und tritt als „Vernunft" in „innere Harmonie" mit dem All. Im Zeichen der Intelligenz aber wird der Ernährungs- zum „Glückseligkeitstrieb". Der Geschlechtstrieb verwandelt sich in „Liebe" und die instinktive, auf die Erhaltung der Gattung gerichtete Betätigung umfaßt als „Moralität" „die ganze Gattung und die ganze Natur". So stellt das Physische sich schließlich unter einer „ätherischen Hülle" dar, und in dem Schweben der „hohen Liebe über die ganze Natur" findet eine „wahre Vergötterung der produktiven Tätigkeit" statt. Das Individuum trägt in seiner höchsten Entfaltung „eine ganze,

unendliche Welt in seinem Innern" und zeigt sich als der „geheiligte Priester der Natur"[226].

In diesen letzten Folgerungen tritt die verhängnisvolle Leichtigkeit, mit der alles sich zum Ganzen webt, am gefährlichsten in Erscheinung. Was gerade bei Steffens immer wieder auf den edlen Grundton seines Wesens und seiner Anschauung von Natur und Menschenleben zurückweist, geht über die Befugnisse des Naturforschers völlig hinaus und bedroht fast notwendig die Selbständigkeit des Geistes. In der Verankerung seiner systematischen Auffassung hat Steffens sich noch eine Zeitlang mit Schelling fortgewandelt; aber die Naturbetrachtung löst sich immer entschiedener von ihrer empirischen Grundlage ab; das Naturgegebene wird zum Hinweis auf den geistigen Grund, der in ihm durchscheint. Der Idealismus ist für Steffens eins mit dem „Hineinsinken aller Organisationen in die Urorganisation der Vernunft selber". Natur und Geschichte schließen sich innig zusammen. Von der einfachsten Bildung der Natur bis zu Christus und Gott steht alles in ungebrochenem Zusammenhang. Wenn das „Wesen der Natur" auch das „Wesen Gottes" ist, dann „wird jene überall gegenwärtige Urform, wo sie aus dem Innern sich gebar, auch die Einheit des Wortes und der Tat, oder, im höheren Verhältnisse ausgedrückt, des Erkennens und der Gesinnung sein, und es wird offenbar werden, daß das Wesen der Natur die Ethik ist, und daß die unwandelbare Gesinnung eins ist mit der Urmaterie der Welt". Auch Schelling wagt es noch im Jahre 1806, die Philosophie, insoweit sie „Wissenschaft des Göttlichen" und „Positiven" ist, im Gegensatz zu Fichte als „wesentlich Naturphilosophie" zu bezeichnen. Aber trotzdem auch er sich weit auf der Bahn des Pantheismus vorgewagt hat, tritt ihm der Begriff der Natur doch bald nach der naturphilosophischen Epoche in das unmittelbare Licht des Absoluten und empfängt von daher seine eigentliche Beleuchtung, während Steffens die Natur unversehens immer in den empirischen Erscheinungen selbst aufsucht, um dann mit unreflektiertem Leichtsinn darin die Individualität des Geistes, ja des göttlichen Wesens zu schauen. „Gesundheit" ist ihm „Durchsichtigkeit des Körpers für die Seele"; und die Art, wie die Dinge im „Mittelpunkt aller Universalität", d. h. in „der Schwere" sind, ist ihm der sichtbare Ausdruck da-

für, daß das Bewußtsein im „Mittelpunkte aller Individualität“, d. h. „in der Ethik“ ist. Daß Steffens und Schelling in den persönlichen Wurzeln ihrer Naturanschauung sich tief begegnen mögen, schließt nicht aus, daß der Schwerpunkt der Erkenntnis bei beiden verschieden gelagert ist. Wo Schelling aus dem Verlangen einer Philosophie heraus, die nicht in verblaßter Begrifflichkeit und losgelöster Moralität sich zu erschöpfen vermag, sondern ursprünglich in der Totalität des Wirklichen verwurzelt sein will, auch die Natur aus der niederen Sphäre, in die er sie verstoßen glaubt, in ihr absolutes Recht wieder einsetzen will, da meinen die bloßen Naturphilosophen — auch wo sie wörtlich mit Schelling sich berühren — doch etwas anderes, weil sie nicht von der „intellektuellen Anschauung“ ausgehen, sondern immerfort von der „unmittelbaren Anschauung“ sich nähren. Dieser Tatbestand macht das „eigentliche, offenbare Mysterium“ verdächtig, „welches, aus der Wurzel der Identität der Gesinnung und des Erkennens, in der Geschichte nichts als den ewigen Frieden und die Gemeinschaft der Heiligen, in der Natur nichts als unvergängliche Harmonie und ewige Klarheit erblickt“. Auch Schelling hat in der naturphilosophischen Epoche die Rechtfertigung des Widerspruchs und der Schatten des Lebens sich zu leicht gemacht; aber er hat doch kaum in so durchsichtiger Trunkenheit alles in eine lichte Harmonie aufzulösen gewagt[227].

VII. OKEN

Steffens steht immerhin auch da, wo er philosophisch und erst recht in seinen religiösen Äußerungen sich nicht mehr zu verantworten vermöchte, noch in einer persönlichen Nähe zu dem, was er mitteilt. Er lebt aus innerster Sehnsucht die geistigen Kämpfe des damaligen Deutschland mit, und er steht noch in der wirklichen Treue zum Glauben der Väter. Wieviel verantwortungsloser wird die am Gleichnis forteilende Kombinatorik sich darstellen, wo ihr solche innere Gehaltenheit abgeht! Dafür ist Lorenz Oken ein bezeichnendes Beispiel. Rein äußerlich scheint er der Philosophie und insbesondere der Geistesphilosophie ihr volles Recht und ihren Primat lassen zu wollen. „Geistes- und Natur-Philosophie“ erscheinen als die beiden Teile, die einander parallel gehen und für die

als gemeinsame Grundvoraussetzung gilt, daß „die Gesetze des Geistes nicht verschieden seien von den Gesetzen der Natur". Oken sieht sich sogar zu dem Geständnis veranlaßt, „daß das Geistige früher vorhanden ist als die Natur". Aber in demselben Atem stellt er die Naturphilosophie auch der Geistesphilosophie voran. Sie soll ihr erst „Boden" und „Grundlage" vermitteln. Hier spricht die tiefere Überzeugung Okens sich aus. Von der Natur her empfängt das weit sich spannende System seine Kraft und seine Nahrung[228].

Daran ändert nichts, daß Oken seine Naturphilosophie durch eine Reihe allgemeinster und kühnster Grundsätze einleitet, die das organisierende Gesetz der Natur auf den logischen Grundakt und auf die innere Ökonomie Gottes zurückzuführen versuchen. Diese Entwicklung geht nach dem dialektischen Schema vom Ganzen durch das Einzelne zum Ganzen, das in dem Einzelnen lebt; von der Mathesis durch die Ontologie zur Biologie. Die Mathesis behandelt als Theogonie das immateriale und als Hylogenie das materiale Ganze. Das Wort Mathesis braucht Oken, weil die Mathematik die „Urwissenschaft" ist, deren Form allein Gewißheit verbürgt. Ihr Grundprinzip ist das „Zero = 0". Das Nichts ist die Grundlage aller Realität. Der Möglichkeit nach liegt die Allheit der mathematischen „Größen, Zahlen und Figuren" in dem Zero bereit, so wie die Vielheit der Dreiecke in dem idealen Dreieck bereit liegt. Was im Zero intensiv, d. h. ideal gegenwärtig ist, tritt in der Zahl aus sich heraus, wird extensiv und damit real. Das „Wesen" des Nichts ist daher „absolute Einheit, Monas" und als solche, aller räumlichen und zeitlichen Besonderung vorausliegend, „Ewigkeit". Das „Realwerden" dagegen ist eine Entäußerung und Erscheinung des Ewigen, eine Entzweiung des Zero in Plus und Minus, in ein „Ponieren" und „Negieren", in ein Positives und Negatives. In diesen drei Formen liegt das Gesetz alles Wirklichen beschlossen. Der Urakt des Zero oder — in philosophischer Sprache — des Ewigen betätigt und realisiert sich als ein unaufhörliches Sichaussichheraussetzen und Sichinsichzurücknehmen, als ein ins Unendliche wechselndes Plus und Minus. Der Ewigkeit des Zero entspricht als reales Gegenstück die Unendlichkeit des Erscheinens und Verschwindens.

Diese Dreifaltigkeit des mathematischen Prinzips muß sich daher im Prinzip der Natur wiederfinden. Gott ist das Selbstbewußtsein jenes Uraktes und in dieser seiner göttlichen Persönlichkeit der Schöpfung mächtig, deren Urheber er ist. In ihm muß die formale Trinität als ein dreifältiges Handeln ewig sich bezeugen. Gott ist der Vater, der zeugend, aber selbst ungezeugt, sich in das Plus und Minus verwandelt und doch immer als das wesende Nichts er selbst bleibt. Gott ist der Sohn, der ausgeht von dem Vater in die Endlichkeit hinein, und er ist der Geist, der die Endlichkeit wieder in den Ursprung zurücknimmt und die „geistige Verbindung" mit dem zeugenden Ursprung wiederherstellt. Als das Erste ist das göttliche Handeln die „Urruhe", der „schwebende und ruhende Punkt im All", das „Nieerscheinende und doch überall Seiende". Als das Zweite ist er das ewige Ponieren und darin — dem Setzen der Zahlreihe $1 + 2 + \ldots + n$ entsprechend — der Schöpfer der Zeitreihe. Als das Dritte aber ist Gott der, welcher das in die ruhelose, Bewegung und Leben wirkende Zeit entlassene Endliche in das Ganze zurücknimmt und es mit ihm verknüpft zur Allerfülltheit des Raums. Das gestaltlose Schweben des Lebens in der Zeit empfängt hier Gestalt und Hülle. Das Göttliche nähert sich der Erscheinung und damit der Materialität.

Die Theogonie geht in Hylogenie über. Die totale Erscheinung Gottes ist die Schwere. Sie ist der „real gewordene Urakt", die „gemeinschaftliche Mutter des Endlichen". Materie ist nur ein anderes Wort für sie. In ihr konstituiert sich die Natur, die aus dem Nichts entstanden ist. Als Äther ist die Materie die „erste Realwerdung Gottes", das Zero der Natur, die Urmaterie oder das Chaos, das selber kein Leben in sich hat und das „einzige Tote" ist, dafür aber „alle Prinzipien des Lebens" in sich trägt. Damit ist auch schon die erste Realwerdung auf die zweite bezogen. Licht und Finsternis sind in der Welt geschieden. Der Akt dieser Scheidung und Entzweiung ist die Lichtgeburt, die „real gewordene Zeit", der „leuchtende Gott". Aber was sich veräußert hat, muß wieder mit dem Ursprung versöhnt werden. Auch hier erfüllt sich die reale Zeit in dem realen Raum. Dieser ist die Wärme, das „ausfüllende Licht", und sie stellt, mit Licht und Äther in eins gesetzt, den „erscheinenden Gott in seiner Allheit" dar, wie

er schon dem Moses als „feuriger Busch“ erschien. „Gott in sich seiend ist Schwere; handelnd, aus sich tretend, Licht; beides zugleich oder in sich zurückkehrend, Wärme. Dieses sind die drei Ersten in der Welt und gleich den Drei, welche vor der Welt waren. Sie sind die erscheinende Dreieinigkeit = Feuer.“

Von diesen allgemeinen Grundlagen des Ganzen dringt die Konstruktion in das Einzelne vor. Die Analysis des Ganzen vollzieht die Ontologie. Sie führt in die Differenzierung der Stoffe und Prozesse hinein und endet in der Darstellung der anorganischen Naturreiche. Sie umfaßt neben Physik und Chemie die Mineralogie und Geologie. Sie findet aber ihre Grenze an dem Punkt, wo die „absteigende Schöpfung“ und die „zerfallenen Elemente“ von neuem durch die Tendenz zum Ganzen erregt werden, wo die Schöpfung wieder „aufsteigende Schöpfung“ wird und der analytische Prozeß sich in den synthetischen umwendet. An diesem Punkt liegt die Grenze zwischen anorganischer und organischer Natur. Das Leben ist eine „Selbsterregung der individualisierten Elemente“. Auch Oken hatte von den galvanischen Entdeckungen den tiefsten Eindruck empfangen und erblickte in dem allgemeinen Galvanismus das Prinzip des Lebens. In ihm schien sich die Triplizität der Elemente, die sich zur Kette verbinden, zur besonderen Einheit zu organisieren, an der Grenze der Individualisierung ein Individuum zu bilden. Organismus heißt für Oken „ein individualer, totaler, in sich geschlossener, durch sich selbst erregter und bewegter Körper“. Die „unorganischen Dinge“ sind gleichsam „Brüche“, während das Sinnzeichen des Organismus die „ganze Zahl“ ist. Der Urorganismus, aus dem, sich selbst gestaltend, die höheren Organismen sich erheben, ist der Meerschleim. Aus dem „Meerschaum“ ist die Liebe entsprungen. Da wo zuerst ein Strand sich bildete, an der Bergspitze des Himalaya, traten die ersten organischen Formen hervor; und auch der Mensch ist ein Kind der „warmen und seichten Meeresstellen“ „am indischen Hochgebirge“.

Weil der Mensch der vollkommenste Organismus der Natur ist, muß in ihm auch die Wiedervereinigung des Getrennten sich erfüllen. Dazu ist aber nicht nur nötig, daß in dem Menschen der Körper zu voller Freiheit heran-

wächst, daß der aufrechte Gang und die dadurch befreiten Hände und zu weiter Sicht gerüsteten Augen ihn zum Ebenbild Gottes stempeln. Auch die Körperlichkeit selbst muß sich wiederum aufheben, nicht indem sie als solche verschwindet, sondern indem sie aus sich selbst die Blüte des Geistes hervortreibt. Kraft seiner vermag der Mensch das Universum als ein in sich lebendiges Ganzes und schließlich sogar sich selbst als ein in sich gegliedertes System darzustellen. Hier ist die Entwicklungsmöglichkeit des Geistes an ihrem äußersten Pol angelangt. Die Philosophie des Geistes stellt die ideale Totalität wieder her, nachdem die Naturphilosophie die reale Totalität wiedergewonnen hat.

Aber so verführerisch — zumal in solch konzentriertem Durchblick, der über das Übermaß willkürlicher Durchbrechung des Systems im Einzelnen hinwegsehen darf — die Naturphilosophie Okens sich auch ausnehmen mag, so eindeutig zeigt sich doch in ihr die Freiheit des Geistes an den Leib verraten. Zwar soll das „freie Vergleichen" der „Vernunft" den Menschen vom Tiere unterscheiden. Aber diese Freiheit weist in keine eigene Sphäre der Lebendigkeit und Tätigkeit hinein. Dies Vergleichen muß sich an die Symbole der menschlichen Sprachtöne und an die Symbole des lichten Gesichts halten. Die Kette, die den Geist auch in seiner höchsten Potenz an die Natur gefesselt hält, darf nicht reißen. „Der Geist ist nichts von der Natur Verschiedenes, nur ihre reinste Ausgeburt, ihr Symbol, ihre Sprache." „Der Geist ist nur die geistige Natur, und die Natur nur der schwere Geist." Daß Anfangen und Entspringen nicht dasselbe sind, ist der Naturphilosophie schon gänzlich aus dem Gedächtnis entschwunden. „Eine Philosophie oder Ethik ohne Naturphilosophie ist ein Unding, ein barer Widerspruch, so wie eine Blüte ohne Stamm ein Unding ist."

Hier trifft die Naturphilosophie mit der Sehnsucht heutiger Zeitströmungen zusammen, die von aller wirklichen Verantwortung frei sich bloß als Ausdruck der Natur entfalten möchten und in der Physiognomie den geistigen Charakter durchschauen zu können glauben. Was jenseits dieser „Gleichheit der Naturerscheinungen mit den Geisteserscheinungen" steht, was in den Bereich sittlicher Verpflichtungen und aufopfernder Dienste hineinfallen

möchte, wird als Irrlicht des abstrakten Geistes verschrien. Die „Geisteslichter" lodern nur da auf, und die „göttlichen Stimmen" werden nur da vernommen, wo die „Materie durch die Sprache des Menschen" durchtönt. Auf solche Weise kann zwar der „Mensch das letzte Ziel des Willens der Natur" anschaulich machen. Aber jeder Eigen-Sinn des Menschen wird mit demselben naturverblendeten Leichtsinn aufgehoben, mit dem das Individuum dem All geopfert wird. Steffens urteilte daher richtig, wenn er in der „philosophischen Grundlage" der Ansichten Okens einen „Haß gegen alle Spekulation" erblickte. „Sie enthält einen harten, unüberwindlichen Realismus und ihre ideale Seite ist völlig negativ."[229]

VIII. TREVIRANUS UND DIE ROMANTISCHE MEDIZIN

Aus einem ganz anderen Geist heraus betreibt der Bremer Arzt Gottfried Reinhold Treviranus die Biologie, von der er gleichwohl selbst bekennt, daß niemand in ihr weit vordringen wird, „wenn er nicht auch Philosoph ist"[230]. Nur der Geist, den wir der Erfahrung einhauchen, vermag der Erfahrung Wert zu geben. „Das letzte Ziel aller Naturforschung ... ist die Erforschung der Triebfedern, wodurch jener große Organismus, den wir Natur nennen, in ewig reger Tätigkeit erhalten wird." Aber trotz der Universalität dieser Aufgabe war es nicht der Ehrgeiz des Treviranus, durch ein System, das mit einem Schlage die Erfahrung erhellt, zu blenden. Treviranus warnt gleich sehr vor der Isolierung der Phänomene wie vor dem theoretischen Überschwang, der „im Ich alles gefunden zu haben" glaubt, „was zur Konstruktion der Natur erforderlich ist". Auch als Arzt war Treviranus von der Richtigkeit des neuen medizinischen Grundsatzes überzeugt, der die individuelle „Konstitution" als Grundlage irgendwelcher Eingriffe in den Organismus ansah. Er nahm den stärksten Anteil an der gesamten Umwälzung der Naturwissenschaft und an der Entwicklung der naturphilosophischen Methodik. Aber vielleicht war er der einzige, der auf dieser Grundlage zu wirklich kritischem Arbeiten sich entschloß. Treviranus steht an der Grenze der romantischen Naturphilosophie. Er darf mit ihr wetteifern in der universellen Darstellung der Phänomene aus den höchsten Prinzipien

der Biologie. Aber diese Prinzipien sind für ihn nicht konstruktive Grundsätze und schöpferische Bewegkräfte, sondern Arbeitshypothesen, mit denen er nicht ein glanzvolles Weltgesetz, sondern konkrete Erkenntnis erreichen will. Deshalb redet er auch nicht die Gleichnissprache eines womöglich von der Gottheit inspirierten Schöpfergeistes, sondern begnügt sich mit dem wissenschaftlichen Erweis eines durchgängigen Zusammenhangs in der Natur. „Reine Erfahrungen ohne Hypothesen und Systeme sind Undinge, so gut wie Hypothesen und Systeme ohne Erfahrungen.“[231]

„Der Vertraute der Natur ist in einer Welt, die ... ihn nie weilen lassen würde, wenn er auch Jahrhunderte zu leben hätte. Alles in ihr hat Bedeutung für ihn. Allenthalben ist er einheimisch, und kein Teil der Erde ist ihm ohne Reize, weil er allenthalben die Natur wiederfindet.“ Das geistige Leben der Natur fördert den „Sinn für Einfalt und Wahrheit“. Wer über ihm nicht „moralisch besser“ wird, betreibt es nicht „aus innerem Trieb und Drange“. Die Muse der Naturwissenschaft bleibt ihrem Schüler treue Gefährtin, auch „wenn die Wellen des Schicksals ihn zu verschlingen drohen“. Das ist kein leeres, sondern ein selbsterfahrenes Wort. Dieser Ernst seiner Hingabe an den Organismus der Sinnenwelt verleidet ihm das große Wort, das die „Region des Lebens“ aus der „übersinnlichen Welt“ erklären möchte. Es gelüstet ihn nicht, den Schleier von dem „Geheimnis“ zu heben, das in dem Worte „Leben“ wahrlich auch ihn ergreift. Daß diese Bescheidung aber nicht der Ausdruck einer verzagenden Müdigkeit ist, sieht man daran, daß er die Grenzen des ihm Zugänglichen so weit sich steckt, wie der Gegenstand seiner Wissenschaft irgend es erlaubt. Das Kleinste in der Natur ist „das, was es ist“, nur dadurch, „daß es mit dem Größten in Wechselwirkung steht“; und auch das Größte hat „sein Dasein nur durch das Kleinste“. Trotz der vorbehaltlosen Anerkennung dieses Allzusammenhangs der Natur wagt er nicht ohne weiteres die „Einheit des Prinzips der Organisation“ als „erkennbar“ zu bezeichnen. Ihm schien Leibniz recht zu haben, der die Natur wohl als ein Ganzes betrachtete, aber es nicht für möglich hielt, ihre Teile für Sinne und Einbildungskraft zu entwirren. „Nicht eine einzige, sondern Tausende und noch viele Tausende von Ketten, die mit unendlicher Kunst zu dem engsten Knoten ver-

schlungen sind, machen das Ganze der Natur aus." Man kann diesen Knoten zerhauen, und man muß ihn vielleicht zerhauen, aber einer objektiven Lösung desselben wird man sich so leicht nicht rühmen können[232].

Diese Bereitschaft, das Problem in seiner unverkürzten Größe bestehen zu lassen, ist der Romantik fremd. Treviranus geht in seinen Erklärungsversuchen immer bis an die Grenze dessen, was er verantworten kann. Nicht selten, und insbesondere da, wo er die Reiche des Physischen und Geistigen voneinander zu scheiden sucht, muß man fürchten, daß er diese Grenze überschreitet. Aber er ist bereit, Grenzen anzuerkennen. Diese Bereitschaft ist das Zeichen seiner kritischen Besonnenheit und Gebundenheit. Statt der Hypothese einer Weltseele, die an einer äußersten Grenze die Unendlichkeit von Wirkung und Gegenwirkung des Lebendigen zugunsten einer geistig-seelischen Ursache aufhebt, zieht er es vor, den Grund der „fortdauernden Tätigkeit im Universum" in der unermeßlichen Wechselwirkung der einzelnen Lebenskräfte zu suchen. „Jede ist Ursache und zugleich Wirkung, Mittel und zugleich Zweck, jede ein Organ und das Ganze ein grenzenloser Organismus." Die „Weltseele" dagegen würde erstens „alles individuelle geistige Dasein" aufheben, und sie würde zweitens „entweder Nichts oder die Gottheit selber" sein. Beide Folgerungen sind für ihn unannehmbar, weil er weder die Spontaneität des individuellen Geistes zugunsten eines mystischen Gesamtgeistes preiszugeben vermag, noch es dem Naturforscher zugestehen will, den „unmittelbaren Einfluß der Gottheit" in seine Gründe hineinzunehmen, solange noch andere Auswege bleiben[233].

Treviranus verwendet die Kantischen Reflexionsbegriffe des Einen und Mannigfaltigen zur kritischen Prüfung seiner Grundbegriffe. Nirgends darf die Erklärung den Grundcharakter der Natur als der Einheit eines Mannigfaltigen aufheben. Jede Hypothese, die eine endgültige Einheit oder eine endgültige Mannigfaltigkeit behauptet, ist zu verwerfen. Daher ist seine Definition des Lebens ein Ausdruck für diese notwendige Zwiespältigkeit des natürlichen Geschehens. „Das physische Leben ist . . . ein Zustand, den zufällige Einwirkungen der Außenwelt hervorbringen und unterhalten, in welchem aber, dieser Zufälligkeit ohngeachtet, dennoch eine Gleichförmigkeit der Er-

scheinungen herrscht." Leben ist nur da, wo eine solche Gleichförmigkeit der Erscheinungen den „ungleichförmigen Einwirkungen der Außenwelt" gegenüber sich behauptet. Je weiter der Umkreis des Mannigfaltigen ist, dem gegenüber das Individuum seine Einheit zu wahren und die Gleichförmigkeit seiner Lebenssphäre zu erhalten imstande ist, desto höher ist der „Grad des Lebens". In dieser Definition sind die beiden Grenzen des Lebens bezeichnet. Denn könnte der einzelne Organismus „bei absoluter Zufälligkeit" jener äußeren Einwirkungen sich behaupten, so würde er eine tyrannische Machtsphäre darstellen, die „unaufhörliche Revolutionen im Universum hervorbringen würde". Sinkt aber die Machtsphäre des Individuums unter die *vita minima,* so ist die Schwelle der leblosen Natur erreicht. Nur in der Mitte zwischen diesen beiden äußersten Polen vermag das Leben sich auszuwirken. Das Individuum ist daher nicht aus seiner Eigentümlichkeit verdrängt und zum bloßen Konzentrationspunkt des Allebens geworden; es ist ein zwar beschränktes, aber doch in dieser Beschränkung selbständiges Element, das das Seinige im Ganzen zu erfüllen hat. „Jeder lebende Körper besteht durch das Universum; aber das Universum besteht auch gegenseitig durch ihn."[234]

In dieser Gegenseitigkeit des Lebens ist für die Naturphilosophie die unermeßliche Aufgabe gestellt, die Treviranus mit einer ausgebreiteten Kenntnis des Besonderen und mit tiefer Erkenntnis der philosophischen Voraussetzungen zu lösen versucht. Treviranus sucht die innere Stufenfolge des organischen Lebens nicht weniger als Schelling und die Romantik, aber er weiß, daß es wegen der Vielseitigkeit möglicher Beziehungen nicht in einer einfachen Formel sich aussprechen lassen kann. Wenn auch der Ausgang wohl von einer „Urform" genommen werden muß, so spricht doch alles dafür, daß die Entwicklung aus dieser Urform nicht nur in e i n e r Richtung vor sich gegangen ist. Auf jeder neuen Stufe wird vielmehr die Entwicklung sich „nach sehr vielen Richtungen" zerstreut haben und das Ergebnis muß einer „baumförmigen Verzweigung" ähnlich sehen, die einer rein rationalen Darstellung kaum fähig sein dürfte. Das gesamte Streben dieser Naturphilosophie geht also darauf aus, die Einheit auf die Mannigfaltigkeit zu beziehen. Ihr

liegt nicht daran, durch die Natur eine konstruktive Linie hindurchzuziehen, sondern sie will in dem Prinzip selbst die Beziehung auf die Mannigfaltigkeit zum Ausdruck gebracht wissen. Wo aber solche Sorgfalt bei der philosophischen Durchdringung der empirischen Mannigfaltigkeit geübt wird, wird auch gegenüber dem Phänomen des Geistes auf die Grenze Bedacht genommen sein, die zwischen Geist und Natur aufgerichtet ist. Es ist zwar durchaus die Absicht des Treviranus, die Voraussetzungen des Geistes in der Natur selbst aufzudecken. „Im sinnlichen Leben ist allerdings das geistige Bilden, und, insofern alles Denken ein geistiges Bilden voraussetzt, auch das Denken eine organische Tätigkeit.“ Auch für die geistige Entwicklung wird sich also eine Stufenleiter feststellen lassen, die jedoch gewiß nicht einfacher sein wird als die vielverzweigte Stufenleiter des physischen Lebens. Und es ist ungegründetes Vorurteil, zu glauben, daß diese Stufenleiter der physischen bis ins Einzelne parallel verliefe. „Ein System der Tiere nach ihren geistigen Kräften ist . . . sehr verschieden von einem natürlichen, auf ihrem Körperbau begründeten System.“ Wohl aber wird zwischen der geistigen Entwicklung von Mensch und Tier eine mögliche Entsprechung nicht von der Hand gewiesen. Treviranus geht so weit, auch den Tieren „reine Verstandesbegriffe“ und „ererbte Erfahrungsbegriffe“ zuzuschreiben, ganz abgesehen von den Regungen der produktiven Einbildungskraft, die schon den primitivsten Äußerungen der Selbsttätigkeit zugrunde liegen[235].

Aber deshalb kann doch an einem bestimmten Punkt diese Kontinuität zwischen Tier und Mensch abbrechen und eine Eigentiefe des Geistes ans Licht treten, die allein in dem Menschen ihre Statt hat und die keinesfalls das automatische Ergebnis seiner physischen Konstitution ist. „Was der Mensch vor dem Tiere als denkendes Wesen voraus hat, ist das Vermögen, allgemeine Begriffe zu bilden, Wahrheit und Recht zu erkennen und ein Übersinnliches zu ahnen.“[236] Der Mensch ist durch die damit zusammenhängende „Gabe der Sprache“ einer Begegnung mit dem Mitmenschen in den ihm eigentümlichen Bereichen fähig. Es bricht damit in ihm eine Vervollkommnungsfähigkeit durch, die aus dem physischen Leben nicht mehr bestimmbar ist. Treviranus denkt nicht daran,

die innere Struktur dieser eigentümlichen Sphäre des menschlichen Geistes in seine Darstellung einzubeziehen, obwohl er dazu gewiß nicht weniger imstande gewesen wäre als die naturphilosophischen Genossen. Aber es ist ihm wichtig, die grundsätzliche Unabhängigkeit der „intellektuellen Welt" von den „Bildungen des Gehirns und der Nerven" hervorzuheben[236].

Treviranus hat den Punkt bezeichnet, wo die Romantik den phantastischen Sprung macht, der ihr den Mut gibt, die Schöpfung Gottes zu wiederholen. Der Forscher wird zu einem solchen Sprung verleitet, wenn er über die Wechselbezogenheit von Denken und Gegenstand hinauszukommen versucht und im Sein oder im Denken den Urgrund des Wirklichen aufdecken möchte. Aber die ganze Frage nach dem Existenzgrund der lebenden Natur liegt jenseits der Befugnis der Wissenschaft. Die Wissenschaft muß das „Dasein der Materie und des Lebens als gegeben annehmen" und sich auf die Erklärung seiner Möglichkeit beschränken. Nur wer „aus dem Begriffe des unbedingten Seins die ganze Natur zu erschaffen sich getrauet", dürfte dieser kritischen Begrenzung seiner Aufgabe entraten. Aber da „das unbedingte Sein" nichts anderes als die „Gottheit selber" ist, so wird der nüchterne Mensch in solchem Unterfangen den Ausgangspunkt der „Mystik und Schwärmerei" sehen. Denn wer im Denken oder Sein den Übergang vom Absoluten und Unbedingten zum Endlichen und Bedingten zuwege bringt, würde etwas leisten, was dem Menschen grundsätzlich versagt ist. Der Schein einer solchen vollendeten Wissenschafts- oder Weltschöpfung „beweiset" daher, „daß alle Konstruktion aus dem Absoluten ein eitles Blendwerk ist, daß der Mensch sich nicht selber zum Gotte zu machen, nicht zum unbedingten Wissen zu erheben vermag, weil aus dem Absoluten nicht Bedingtes hervorgehen kann, wenn dasselbe nicht innere Bedingungen hat, und ein solches noch ebenso wenig als das von außen Bedingte den Namen des Absoluten verdient, weil der Einbildungskraft in der Bestimmung dieser inneren Bedingungen freies Spiel gegeben ist, und weil sich daher auf jenem vorgeblichen Unbedingten mehrere ganz verschiedene Systeme gründen lassen, welche alle gleich wahr und gleich falsch sind". Treviranus hat mit diesem Satz eine Kritik der romanti-

schen Naturphilosophie gegeben, die ihre Reife darin verrät, daß sie das Kind nicht mit dem Bade ausschüttet, sondern die Gefolgschaft nur an dem Punkt aufsagt, wo jene in der Tat überschwenglich wird und die Juno statt der Wolken zu umarmen glaubt. Für sich selbst hat Treviranus dagegen das wissenschaftliche Ideal in die entschiedene Verwirklichung des Erreichbaren eingegrenzt. „Wir alle, Empiriker und Dogmatiker, irren in dämmerndem Halbdunkel von wandelnden Gestalten umgaukelt. Wer diese Erscheinungen für das hält, was sie wirklich sind, für zusammengesetzt aus Täuschung und Wahrheit, und die letzteren voneinander zu sondern sucht und zu dem Ende jene Gestalten mit der Fackel der Philosophie beleuchtet und sie von so vielen Seiten betrachtet, wie er auffassen kann, wird immer mehr von den wahren Urgestalten erkennen, wenn er auch nie dahin gelanget, sie von aller Täuschung befreiet zu erblicken."[237]

Oken und Treviranus stellen die entgegengesetzten Extreme der romantischen Naturphilosophie dar. Treviranus weist dabei zugleich in ein Gebiet hinein, dessen Einbeziehung in die naturphilosophischen Theorien dem Streit eine besondere Schärfe gab. Es handelt sich um die Medizin, der Schelling durch die Theorie des Schotten Brown wichtige Anregungen verdankte, und die er selbst mit seinen Prinzipien wiederum zu befruchten suchte. Die beiden Bamberger Ärzte Röschlaub und Marcus waren die ersten, die für Schelling eintraten. Schelling war davon ausgegangen, daß das Gesetz der Krankheit sich nicht aus den äußeren Reizen ablesen lasse, sondern aus den inneren Bedingungen des Organismus selbst abgeleitet werden müsse. Der Gegensatz von Sthenie und Asthenie sollte daher auf einer „Disproportion" im Organismus selbst beruhen. Der tiefste Gegensatz im Organismus bestand zwischen Leiden und Tätigkeit, zwischen Sensibilität und Irritabilität. Diese beiden Funktionen sollten im umgekehrten Verhältnis zueinander stehen und dabei die individuelle Konstitution im Zustand der Gesundheit jeweils in einem bestimmten Grad erfüllen. Die Störung dieses Maßverhältnisses sollte die Erscheinung der Krankheit hervorrufen. Sie konnte danach in „erhöhter Sensibilität und herabgestimmter Irritabilität" oder in „herabgestimmter Sensibilität und erhöhter Irritabili-

tät" ihren Grund haben. Dazu konnte als dritte Grundform sich noch eine allgemeine Schwächung des Organismus gesellen, die in einer Herabstimmung des Reaktionsvermögens überhaupt sich äußerte. Während also der „gemeine Stumpfsinn praktischer Ärzte" die Krankheit nur da erkennt und behandelt, wo sie zufällig in der Außenwelt hervortritt, nimmt eine „auf sichere Prinzipien" und „unfehlbare Regeln" gegründete Medizin ihre Diagnose und ihre Heilung in dem Mittelpunkt des organischen Lebens selbst vor. Sie wirkt, weil die Sensibilität ihrerseits nur in der Irritabilität faßbar und bestimmbar wird, auf die Irritabilität des Organismus ein und stimmt dadurch die in umgekehrtem Verhältnis zu ihr stehende Sensibilität um[238].

Solche Gedanken Schellings machten zumal auf die von Brown bereits beeinflußten Ärzte starken Eindruck. Marcus und Röschlaub setzten daher ihren Ehrgeiz darein, „zuerst am Krankenbett nachgewiesen zu haben, was von der Naturphilosophie auf die Heilkunde wird übergetragen werden". Der Glaube an das absolute Recht der Naturphilosophie beherrscht diese Mediziner ohne Abstrich. „Das Bild, welches uns die Naturphilosophen aus der Ferne von der Medizin zeigen, ist glänzend und schön", und es wäre das beste, die Feder bis zur Erreichung jenes „schönen Ideals" ruhen zu lassen, wenn wirklich der Zeitpunkt seiner Erfüllung schon vor der Tür stünde. Röschlaub hält die Theorie der Krankheit in dem Augenblick für sicher gegründet, wo sie in der „Geschichte der Natur des Organismus" ihre bestimmte Stelle einnimmt. Er glaubt, daß die Medizin als „wirkliche Kunst" ihrer Vollendung entgegenreifen muß, wenn die Naturwissenschaft ihr eigenes System in die Wirklichkeit einzeichnet. „Medizin als wahre Kunst ist ein Ideal . . . Die Vernunft wird es noch ausführen, oder wenigstens darf nur derjenige noch an der absoluten Ausführbarkeit zweifeln, welcher in den neuesten Fortschritten der Physik und Philosophie ganz Fremdling ist . . ."[239]

Daß es indessen nicht genügen konnte, das medizinische Ideal auf so eindeutige Weise in Analogie zur naturphilosophischen Theorie zu setzen, mußte dem Praktiker aus der einfachsten Besinnung auf jede beliebige Diagnose sich ergeben. Schon Schelling hatte an dieser Stelle auf

die individuelle Gradbestimmtheit zwischen den beiden verschiedenen Funktionen des Organismus verwiesen. Auch Marcus konnte es nicht entgehen, daß die Ausübung der neuen Theorie „schwer" sei. „Wer eine Hypersthenie mit einer Asthenie verwechselt, oder wer den richtigen Grad der Krankheit nicht auszumitteln versteht, der kann seinen Kranken in große Gefahr versetzen." Wenn die neue Medizin stolz darauf war, daß Krankheiten nicht mehr nach „der Ähnlichkeit ihrer Phänomene kohortenweise" zusammengestellt werden konnten, dann durften ihre Anhänger sich keinesfalls mit einer abstrakten Erledigung der verschiedenen Krankheitsmöglichkeiten zufrieden geben. Ihr Streben mußte dann gerade auf die Erfassung der Grundlage der individuellen Konstitution gerichtet sein. Denn „der Wechsel der Faktoren des Lebens im Ganzen und ideell aufgefaßt ist frei, in den einzelnen Gebilden und real angeschaut ist er gebunden".[240]

Auch in der medizinischen Anwendung der Naturphilosophie bewährt sich die besonnene Umsicht und Erfahrungstreue des Treviranus. Es genügt ihm nicht, an die individuelle Konstitution im allgemeinen sich zu halten. „Auch der Kräftigste hat immer irgendeine schwächere Seite." Ist aber dies in Rechnung zu stellen, so erscheint es unzulänglich, immer nur auf die allgemeinsten Kategorien des physiologischen Prozesses sich zu berufen, statt auf der Grundlage jener Betrachtungsart das Konkrete und Besondere zu erhellen. Carl Gustav Carus berichtet als ein gewiß unverdächtiger Zeuge von seiner eigenen Bildungsgeschichte: „Wir wurden mit viel Irritabilität, Sensibilität und Reproduktion und der Einteilung der Krankheiten nach diesen Momenten gequält, lange bevor wir wußten, wie im Einzelnen eine Zelle entsteht, ein Nerv reizbar sei und eine Faser sich zusammenziehe."[241]

Mit dieser fehlenden Individualisierung der Prinzipien verband sich aber der Mangel ihrer radikalen Durchführung. Treviranus schreibt die Wiederherstellung der von der Krankheit bedrohten individuellen Tätigkeitssphäre in erster Linie den „ungewöhnlichen Anstrengungen" zu, die der Organismus selbst macht, um die Krankheit zu überwinden. Wenn er daher den ärztlichen Eingriffen im Vergleich zu der Selbstwiederherstellungskraft

des Organismus nur geringe Bedeutung beimißt, so bricht sich darin eine Auffassung Bahn, die dem organischen Geist der romantischen Medizin viel näher steht als die auf einen abstrakten Mechanismus hinauslaufende Praxis ihrer Anfänge. Insbesondere ist nicht einzusehen, warum die Sensibilität selbst der Einwirkung völlig unzugänglich sein sollte, wenn doch in ihr die eigentliche Wurzel des Lebensprozesses gesucht wurde. Diese Einwirkung brauchte ja nicht notwendig dem natürlichen Bereich allein zuzugehören. Auch hier weiß Treviranus eine Auskunft: „Der Impuls zu den Krisen geschieht immer durch ein Wirken des geistigen Prinzips in den Organen des unbewußten Lebens.“ In der Erweiterung der hier sich aufschließenden Möglichkeiten hätte die romantische Medizin eine ihrer philosophischen Grundlage viel gemäßere Krönung finden können. Es wäre eine klare Fortführung ihrer prinzipiellen Haltung gewesen, wenn sie von Anfang an stärker auf die geistig-seelischen Wurzeln des organischen Lebens zurückgegangen wäre. Damit ist allerdings zugleich der Punkt berührt, an dem nicht nur Schelling in einer späteren Epoche von neuem das Problem der Krankheit aufwarf, sondern an dem die Heilkunde, nun wiederum alles Maßes bar, in die Hände der medizinischen Theologen und Okkultisten fiel. Ein Träger dieser späteren medizinischen Bewegung hatte zwar durchaus recht, wenn er von dem Arzt verlangte, daß er auf die „wesentliche Energie“ des Körpers wirken müßte, aber er betrat eine gefährliche Bahn, wenn er, den beschränkten Wirkungskreis der Medizin verkennend, die „Desorganisation“ des Geistes und tiefer noch des gottentfremdeten Herzens selbst für die Krankheit verantwortlich machte und das Gebet und den Glauben für die einzige wahre Heilkunst in Anspruch nahm. Trotzdem hätte die Naturphilosophie in dieser Richtung wahrscheinlich fruchtbarer wirken können, als wie es durch ihre historische Verbindung mit der mechanistischen Theorie Browns möglich war[242].

5. KAPITEL

DIE ROMANTISCHE SYNTHESE

I. SCHELLING
(SYSTEM DES TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS)

Schellings „System des transzendentalen Idealismus“ ist schon in der inneren Gliederung seines Aufbaus entscheidend durch die Gliederung der Naturphilosophie vorbestimmt. Die Transzendentalphilosophie ist nicht mehr die freie Erhebung der Philosophie in den Zenith ihrer Selbsterfassung und Selbstbegrenzung. In ihr entscheidet sich nicht mehr jenseits aller besonderen Realisierungsversuche das Gesamtschicksal der Philosophie, sondern sie soll als das Gegenstück zur Naturphilosophie nur noch die einseitige Ableitung des „Realismus aus dem Idealismus“ verantworten. Diese gegen Kant und Fichte völlig veränderte transzendentalphilosophische Problemlage muß in ihrer Tragweite begriffen sein, ehe sich die Leistung ermessen läßt, die Schelling in dem einzigen Werk vollbracht hat, das als System nicht Fragment geblieben ist und in dem er am innerlichsten mit dem konkreten Gehalt der geistigen Wirklichkeit gerungen hat[243]. Es ist kein Zufall, daß die längst fällig gewesene Auseinandersetzung zwischen Schelling und Fichte in dem Augenblick einsetzt, wo jener von der äußeren Front des Idealismus sich zu seiner Kernstellung zurückwendet. An das „System des transzendentalen Idealismus“ schließt sich der denkwürdige Briefwechsel zwischen Fichte und Schelling an, der den Gegensatz der schöpferisch-romantischen gegen die praktisch-idealistische Philosophie scharf beleuchtet.

Die Transzendentalphilosophie hebt mit dem „absoluten Vorurteil“ an, daß nur von dem „Ich bin“ aus über die Existenz der Dinge außer uns entschieden werden kann. Der Transzendentalphilosoph läßt als *sein* Objekt nur das Subjektive gelten. Das „transzendentale Wis-

sen" wird mithin ein „Wissen des Wissens" sein, und das „transzendentale Denken" wird zum „Begriff des Begriffs" sich erheben müssen. Dies „beständige Sich-selbst-Objekt-werden des Subjektiven" wird die „Natur der transzendentalen Betrachtungsart" ausmachen. Das Subjekt handelt und schaut zugleich in diesem Handeln sich an. Die Transzendentalphilosophie darf nicht das Handeln im Objekt „verschwinden" lassen, sondern sie hat ihr Handeln selbst zum Objekt. Wegen dieser beständig sich erhaltenden „Duplizität des Handelns und des Denkens", in der die „transzendentale Kunst" besteht, läßt sich die Entwicklung der Transzendentalphilosophie als eine „fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins" betrachten. Diese vollzieht sich in drei Stufen, die zunächst so, wie sie „im gemeinen Verstande" da sind, auseinandergehalten werden. Die ersten beiden Stufen sind durch die theoretische und praktische Gewißheit bezeichnet. Während jene nur bei Übereinstimmung der Vorstellungen mit existierenden Gegenständen gesichert werden und die „Möglichkeit der Erfahrung" begründen kann, fordert diese gerade zur „Möglichkeit alles freien Handelns", daß die Vorstellung imstande ist, die objektive Realität zu verändern. Dieser Widerstreit zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie muß daher auf einer dritten Stufe aufgelöst werden können und hier ergibt sich als „höchste Aufgabe der Transzendentalphilosophie" die Frage: „Wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden?" Dieser Widerspruch läßt sich nur auf Grund einer „vorherbestimmten Harmonie" beheben. Die „Philosophie der Naturzwecke" oder die „Teleologie" nimmt die Lösung dieser Aufgabe auf sich, indem sie das notwendige und das freie Produzieren „im Prinzip" als eins begreifen lehrt. Die Natur ist „ein mit Bewußtsein hervorgebrachtes Werk" und zugleich das „Produkt des blindesten Mechanismus".[244]

Es ist für die Denkart Schellings bezeichnend, daß er nicht die „erste" Aufgabe der Transzendentalphilosophie als die „höchste" bezeichnet, sondern in der „harmonischen" Auflösung des Widerspruchs den Höhepunkt der transzendentalphilosophischen Leistung erblickt. Darin

verrät sich wieder das Eigentümliche des romantischen Geistes, der indessen noch unverhüllter in einer vierten Stufe sich zeigt, die jene Einheit der bewußten und bewußtlosen Tätigkeit in das Ich selbst zurücknimmt und in der ästhetischen Tätigkeit das „allgemeine Organon" der Philosophie ergreift. Der ästhetische Sinn ist der „eigentliche", der in der Philosophie zu Hause sein muß, wenn das „Organ alles transzendentalen Denkens", die intellektuale Anschauung, in der Ausübung der Philosophie stets wirksam bleiben soll. Sie allein ist der Spiegel, in dem die nach innen gewandte Tätigkeit des Philosophierens sich reflektieren kann[245].

Dies Programm einer Transzendentalphilosophie mußte allerdings Fichte in Verwunderung setzen. Denn die Preisgabe des Geistes an die Natur ließ sich durch eine bloße Umwendung der Betrachtungsart nicht rückgängig machen. Nachdem die Tätigkeit zunächst als reale Tätigkeit in der Natur sich entfaltet hatte, konnte diese naturalistische Grundlage nicht dadurch aufgehoben werden, daß Schelling das Potenzverhältnis auf Natur- und Transzendentalphilosophie übertrug und das „Ich der intellektuellen Anschauung" als die „höhere Potenz" des „als Natur" tätigen Ich zu kennzeichnen versuchte. Denn gerade auf die Entschiedenheit des ersten Anfangs mußte alles ankommen, wenn nicht am Ende eine fatale Harmonie die höchste Aufgabe zur Lösung bringen und damit die innere Problemlage der Philosophie auf den Stand des Leibniz zurückgebracht werden sollte. Die Romantik ist von dem trügerischen Glauben beseelt, die Philosophie zu vollenden, weil sie über die Einseitigkeit ihrer Wegbereiter hinausgeht und sich den Zugang zu einer Totalität wieder erschließt, in der der Mensch mit all seinen Organen sich zu Hause fühlen darf. Aber die Romantik hat mit dem eindeutigen Mittelpunkt die echte Kraft verloren, die der Totalität wahrhaft sich bemächtigen könnte. Sie muß zu dem ästhetischen Sinn ihre Zuflucht nehmen, um von ihm sich schenken zu lassen, was sie aus eigener Konzentration zu erreichen nicht mehr imstande ist[246].

Vielleicht *ist* das romantische Ideal nur durch die Preisgabe der Autonomie des philosophierenden Geistes erreichbar. Auch Fichte ist später seltsame Wege gegangen, um die Sehnsucht nach seliger Vollendung mit dem

reinen Prinzip der Selbstbestimmung zu versöhnen. Das ändert aber nichts an der tatsächlichen Zweideutigkeit der romantischen Lösung. Wenn Schelling bedauerte, daß Fichte keine Natur habe, so konnte dieser es ihm mit Recht als ein Unglück zurechnen, „d a ß er Natur hat, ein blindes Ungefähr. Eins von beiden muß man fahren lassen, Geist oder Natur; beide sind durchaus nicht zu vereinigen". Dies später gegen Schelling gerichtete Wort ist im Grunde eins mit der schon 1799 gemachten Feststellung, daß „L e b e n . . . ganz eigentlich N i c h t p h i l o s o p h i e r e n ; P h i l o s o p h i e r e n ganz eigentlich N i c h t l e b e n" ist. Wenn in dieser Gegenüberstellung Leben die „Totalität des objektiven Vernunftwesens" und Philosophieren die „Totalität des Subjektiven" vertritt, so soll damit trotz der anerkannten und in der Tat unerläßlichen Beziehung des Einen auf das Andere dem Hinüberwechseln von dem Einen zum Anderen grundsätzlich eine Absage zuteil werden. Der Philosoph kann nicht bald im Strom der realen und bald der idealen Tätigkeit zu schwimmen versuchen. Er kann nicht das eine Mal aus der Natur den Geist und das andere Mal aus dem Geist die Natur begreifen. Das Ich kann nicht wieder aus dem erklärt werden, „was anderswo durchaus aus ihm erklärt wird".[247]

Dies dem Naturphilosophen geläufige Hinüberwechseln vom Realen zum Idealen kann dem Transzendentalphilosophen nur deshalb erträglich sein, weil er über den prinzipiellen Sinn der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes sich vollkommen im Unklaren ist. Wenn Schelling in seiner ersten ausführlichen Antwort an Fichte die Wissenschaftslehre noch nicht für Philosophie selbst hält und in ihr nur den „formellen" Beweis des Idealismus für gegeben erachtet, dann kann er sein eigenes Vorhaben demgegenüber wohl als „materiellen" Beweis ansehen. Dann kann er glauben, daß es nötig ist, den Kreis der Wissenschaftslehre dadurch zu erweitern, daß er „in einer Tangente" von ihr fortgeht, um schließlich „mit vielen Schätzen bereichert" in ihren Mittelpunkt zurückzukehren und ihrem System eine „unerhörte" Ausdehnung zu geben. Aber es ist kaum eine Frage, daß damit der Sinn der Wissenschaftslehre schwer verkannt ist. Die Einheit der Philosophie läßt sich nur dadurch wahren,

daß die Transzendentalphilosophie selbst die prinzipielle Verantwortung für die philosophische Systematik übernimmt. Wenn daher die Wissenschaftslehre in ihrer bisherigen Gestalt, wie Fichte zugibt, dem Gesamtproblembestand der Philosophie nicht voll gerecht zu werden vermag, dann bedarf es einer noch „weiteren Ausdehnung der Transzendentalphilosophie, selbst in ihren Prinzipien". Aber diese Grundlegung kann der Transzendentalphilosophie nicht abgenommen werden. Sie ist — und zwar als Wissenschaftslehre — so wenig formal, daß sie allein die Vereinigung von „Bewußtsein" und „Sache" im „Ich, dem idealrealen, realidealen" verantworten kann[248].

Dieser Verweis auf den echten Begriff der Transzendentalphilosophie war so gegründet wie nur etwas; denn während Fichte sein Leben lang immer von neuem in der Wissenschaftslehre die transzendentale Grundlegung der Philosophie darzustellen sich mühte, glaubte Schelling mit Bezug auf die Untersuchung der ersten Grundsätze wenig Erwartungen wecken zu sollen. Er war der Meinung, daß hier nichts vorkommen könne, was „nicht entweder in den Schriften des Erfinders der Wissenschaftslehre oder in denen des Verfassers schon längst gesagt wäre". Ihm galt aber auch die Wissenschaftslehre nicht als die einzig mögliche Beweisform. Er gab ihr „allgemeines Resultat" wieder und nahm es zur Kenntnis. Er selbst wollte als seine eigene Leistung den faktischen Beweis angesehen wissen, der nur dadurch geführt werden kann, „daß man das ganze System des Wissens wirklich aus jenem Prinzip ableitet". Nur in dieser Gestalt ist die Transzendentalphilosophie ja das Gegenstück zur Naturphilosophie. Nur bei dieser Auffassung derselben vermag Schellings besondere Artung, die nicht auf prinzipielle Durchdringung, sondern auf systematische Umfassung ausging, auch an dem neuen Gegenstand, den er ergreift, sich auszuwirken[249].

Fichte konnte gelegentlich so zugespitzt sich äußern, daß er die intellektuelle Anschauung in einem Atem mit dem kategorischen Imperativ nannte. Ein solches Wagnis wäre für Schelling unmöglich gewesen. Zu mächtig hat ihn das Leben der Natur ergriffen, als daß er je das Objektive in ein ethisch verstandenes Absolutes hätte aufgehen

lassen können. Schelling steht hier sehr deutlich in der Mitte zwischen Fichte und Hegel. Für diesen wird die Duplizität, in die Schellings Philosophie hineingeraten ist und in der sie zwischen Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie sich hin- und herbewegt, der Ausgangspunkt einer neuen systematischen Vereinigung. Seine Philosophie des Geistes ist etwas völlig Anderes als der transzendentale Idealismus Schellings. In Hegels Dreischritt von der Logik durch die Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes, von dem prinzipiellen Insichsein durch das Aussichherausgehen zum Insichzurückfinden lebt eine dialektische Bewegung sich aus, die die Natur nicht vergewaltigt wie Fichte und sie doch nicht in selbständiger Absolutheit dem Geiste gegenüberstellt. Für Hegel gibt es kein unentschiedenes Schwanken zwischen Geist und Natur. Für Hegel gibt es daher auch keine Versöhnung in einem äußerlichen Dritten, wie die Krönung des Schellingschen Idealismus in der Ästhetik; und erst recht keine Neutralisierung dadurch, daß beide Seiten in einem dann farblosen Absoluten sich zur Identität gebracht finden. Für Hegel ist das System die Erarbeitung der Totalität, während es für Schelling zunächst das Sichentfalten in die weite Organisation des Lebens ist, das Losgebundensein aus der prinzipiellen Einseitigkeit Fichtes und die Ausfahrt auf den Ozean der prästabilierten Harmonie.

Da zwischen Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie nur ein Richtungsgegensatz besteht, müssen beide je den gesamten Problembereich der Philosophie umfassen. Keine darf der andern an Universalität ihres Gegenstandes etwas nachgeben. Aber die Behandlungsart dieses Gegenstandes ist in beiden Darstellungen der Philosophie so verschieden, daß zugleich der Begriff der Potenzen auf das Verhältnis der Naturphilosophie zur Transzendentalphilosophie Anwendung finden kann. „Die Akte, welche in dem theoretischen Teil des Idealismus abgeleitet sind, sind Akte, deren einfache Potenzen in der Natur existieren und in der Naturphilosophie aufgestellt werden.“[250] Die Naturphilosophie gibt dem Idealismus daher erst seinen „Standpunkt“. Wenn an ihrem Ende das Bewußtsein hinzutritt, dann ist durch die damit gegebene neue Voraussetzung, die die Transzendentalphilosophie

an ihren Anfang setzt, eine neue Methode der Konstruktion erfordert, die sich als Potenzierung der naturphilosophischen Methode kennzeichnen läßt. Zugleich wird bei der potenziellen Zuordnung der beiden Teile der Philosophie besonders deutlich, daß die zweite Potenz auch hier nicht die letzte wird bleiben können, sondern nach einer synthetischen Auflösung verlangt. Was in der Transzendentalphilosophie noch als ein Glied ihres eigenen Aufbaus erscheint, wird das Bestreben haben, sich aus ihrem Verband zu lösen und als Philosophie der Kunst und des Schaffens der höhere Vereinigungspunkt zu werden, in dem nicht mehr bloß Theorie und Praxis, sondern Reales und Ideales, Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie sich versöhnen.

Die Transzendentalphilosophie hat die Aufgabe, die entscheidenden Stufen in der Geschichte des Selbstbewußtseins in ihrem Zusammenhang miteinander zu entwickeln. Schelling gab in der Naturphilosophie die reine Polaritätsbetrachtung erst allmählich zugunsten einer solchen auf, die in einem Dritten zur Ruhe kommt und sich schöpferisch erfüllt. Während die Herausarbeitung der polaren Gegensätze und Zusammenhänge das wissenschaftliche Element in Schellings Philosophie darstellt, das ihn immer wieder an die entscheidenden Probleme heranführt, wird er in der Hingabe an das Dritte zum Mitträger des romantischen Geistes. Im System des transzendentalen Idealismus steht zwar von Anfang an die Auflösung der einzelnen Gegensätze und insbesondere des theoretisch-praktischen Widerstreits in der Produktion des Genies fest. Aber trotzdem wird auch hier der einzelne Gegensatz und insbesondere der Grundgegensatz der praktischen Philosophie mit solchem Ernst in dieser seiner Gegensätzlichkeit herausgearbeitet, daß auch darin sich verrät, was Schelling in der innersten Wurzel seines Wesens von der Romantik trennt. Er wird die Entscheidungen, die in der Welt des sittlichen Handelns gefordert werden, nicht ein- für allemal mit dem Hinweis auf die ästhetische Vollendung für erledigt halten können. Vorerst freilich ist der Drang nach systematischer Umfassung des ganzen Gegenstandes der Philosophie und zugleich die an der Natur ihm aufgegangene Schöpfungsfreude noch zu stark, als daß er jenem von ihm in der praktischen Philosophie her-

ausgearbeiteten Grundwiderspruch des geschichtlichen Lebens weiter nachgehen müßte.

Das Verfahren, das in der Deduktion des dynamischen Prozesses geübt wird, leitet auch die Konstruktion der ideellen Welt. Die Transzendentalphilosophie ist die systematische Ausfüllung dessen, was zwischen der intellektuellen und der ästhetischen Anschauung liegt. Jene ist die methodische Eigenkraft der Philosophie, diese ihre absolute Verwirklichung im Objekt. Der erste Schritt auf diesem Wege wird durch die theoretische Philosophie geleistet, die selbst wieder in drei Stufen ihr Ziel erreicht. Die erste Stufe reicht von der Empfindung zur produktiven Anschauung, die zweite von dieser bis zur Reflexion und die dritte von der Reflexion bis zum absoluten Willensakt, der die theoretische Philosophie bereits durch eine höhere Form der Philosophie begrenzt.

Der Ausgangspunkt der transzendentalen Konstruktion liegt also in der „Selbstanschauung überhaupt", die aller bestimmten Selbstobjektivierung des Subjektiven voraus nur eben die in dieser Richtung liegende erste Bestimmtheit überhaupt setzt. Der transzendentale Beobachter kann feststellen, daß die zu postulierende ursprüngliche Identität von Subjekt und Objekt noch nicht aufgehoben ist. Sie sind in jener Anschauung noch „zugleich"; ideelle und reelle Tätigkeit sind noch beisammen. Aber diese Feststellung des Transzendentalphilosophen kennzeichnet nicht die Lage des Ich, das mit jenem „ersten Akt des Selbstbewußtseins" in seinen eigenen geschichtlichen Prozeß eingetreten ist. Für dieses Ich ist die Einheit nur bewußtlos und unwillkürlich da. Es ist noch gar nicht das durch die Identität des Subjektiven und Objektiven konstituierte Ich, sondern die in der ursprünglichen Indifferenz gegebene Möglichkeit zum Ich. So wie in der Naturphilosophie das indifferente erste Beieinander der beiden Naturkräfte keinen Bestand hat und vielmehr die Vorbedingung für die Entfaltung des dynamischen Prozesses ist, so ist auch dies „erste Gemeinschaftliche" in der ideellen Konstruktion nicht schon die Erfüllung des Ich, sondern nur erst der Ansatzpunkt seiner Entwicklung und Geschichte. Nur wenn das „Ich" in jenem Gemeinschaftlichen s i c h anschauen könnte, würde der Ring des Bei-

sammen geschlossen und das Motiv einer Entwicklung nicht mehr gegeben sein[251].

Dies Ziel liegt aber in der Ferne. Der Weg zu diesem Ziel führt in der Geschichte des Geistes ebenso wie in der Geschichte der Natur durch die Differenz hindurch. Das Subjektive und das Objektive, die ideelle und die reelle Tätigkeit trennen sich, und in dieser Lage ergibt sich eine zweite Selbstanschauung, in welcher das Ich „Objekt für sich selbst" ist. Das Subjekt findet sich durch das Objekt begrenzt, ohne daß es damit schon die Fähigkeit hätte, um dies sein eigenes Finden zu wissen. Weil das Ich sein Finden nicht selbst wieder anschaut, sondern nur sich im Gefundenen schaut, ist das Ich in diesem Augenblick „für sich selbst nur das Empfundene". Darauf, daß dem findenden Ich die durch das Empfundene auferlegte Begrenzung, die doch dem Transzendentalphilosophen kraft seines Vorwissens um die Identität der reellen und ideellen Tätigkeit als Selbstbegrenzung offenbar ist, in ihrem wahren Charakter verborgen bleibt, beruht der Glaube an den fremden Zwang, dem das Ich in der Begrenzung unterworfen ist. In dieser Phase der geistigen Entwicklung ist die „Realität der Empfindung" unanfechtbar. „Das Ich kann sich nicht anschauen als begrenzt, ohne dieses Begrenztsein als Affektion eines Nichtichs anzuschauen."[252]

Schelling tut sich auf diese Deduktion der Empfindung viel zugute. Eine „Philosophie, welche die Empfindung nicht erklären kann, ist schon darum eine mißlungene". Weder der Materialismus kann dem Anspruch der Empfindung gerecht werden, wenn er nicht selbst schon von dem Geist der Naturphilosophie durchdrungen ist und in der Materie eine „Modifikation der Intelligenz" erblickt, noch der bloße Idealismus, der die Empfindung „frei und mit Bewußtsein hervorbringen" will. Beide Scheinlösungen sind sich darin völlig gleich, daß sie durch ein unerklärbares Wunder entweder aus dem Sein das Wissen oder aus dem Wissen das Sein hervorzaubern müssen. Der transzendentale Idealismus macht sich dagegen einer solchen dogmatischen Metabasis nicht schuldig. Das Ich hat in der Empfindung keineswegs mit dem Ding an sich zu tun; denn das Empfundene ist ja die Wirkung der realen Tätigkeit des Ich selbst. Aber gleichwohl ist das Empfundene nicht der Willkür der ideellen Tätigkeit dieses Ich

überantwortet. Das ideelle Ich wird vielmehr durch das reelle Ich mit einer Notwendigkeit bestimmt, die es nicht durchschauen kann, weil es vorerst nur das findende und keineswegs schon das philosophische, durch die intellektuelle Anschauung erleuchtete Ich ist. So ist die Empfindung die aufgezwungene Grenze. So ist das sie begleitende „Gefühl des Zwangs" die Bürgschaft dafür, daß der Philosoph nicht ins Leere hinein konstruiert, sondern mit seiner Konstruktion in die bestimmte Wirklichkeit eintritt, in der die Differenz und der Widerspruch ihre Stelle haben und nicht zugunsten einer bloßen Ideologie beiseitegeschoben werden können[253].

Aber allerdings wird das Ich in dieser aufgezwungenen Differenz nicht beharren können. Das Ich kann unmöglich gleich im Anfang seiner Geschichte in bloßer Passivität zurückbleiben. Es muß den Eindruck der Empfindung auf sich beziehen; es muß „auch als empfindend sich zum Objekt" werden und somit auch „das bisher Subjektive im Ich" zum Objektiven schlagen. Das kann es offenbar nur in einer wiederum gesteigerten Selbstanschauung. Die reelle und die ideelle Tätigkeit, die zuvor getrennt waren, müssen sich zu gemeinsamer Leistung durchdringen; ähnlich wie auch in der Konstruktion des dynamischen Prozesses die dritte Stufe, der chemische Prozeß, in der synthetischen Vereinigung der entgegengesetzten Elemente sich vollzieht. Schelling bezeichnet diese dritte Anschauung, die zugleich die erste Epoche der theoretischen Philosophie beschließt, als die „produktive". Kraft ihrer höheren Dignität überschreitet sie die mit der Empfindung gesetzte Grenze, ohne sie doch als solche aufheben oder hervorbringen zu können. Sie „bestimmt" den „bloßen Stoff der Empfindung" und gestaltet ihn zum Produkt. Das Ich entfaltet in dieser synthetischen Handlung ein wunderbares Vermögen, das es über den Gegensatz des Reellen und Ideellen zum erstenmal hinaushebt. Das „Produzieren" ist die „absoluteste Vereinigung von Aktivität und Passivität"[254]. In dem Produkt objektiviert sich die reelle und die ideelle Leistung des Ich und tritt als „Außenwelt" in Erscheinung. Das Ich gewahrt das „Wunder der produktiven Anschauung" selbst noch nicht, sondern nur diesen ihren Widerschein im Objektiven. Es

14*

ist gleichsam der „erloschene Geist", der in dem Produkt sich verkörpert[255].

Damit ist innerhalb des Bereiches der ersten Epoche der theoretischen Philosophie das methodische Vorgehen des transzendentalen Idealismus zu grundsätzlicher Darstellung gekommen. Die kühne Identifikation, die den Gegensatz der zweiten Phase unwirksam macht, bezeugt den eigentümlichen Geist der romantischen Philosophie. Die ideelle und die reelle Welt, der „vollkommenste Idealismus" und der „vollkommenste Realismus" durchdringen sich, so wie Leibniz es geschaut hatte, in der ursprünglichen Schöpferkraft[256]. Mit dieser Ineinssetzung erliegt die kritische Reflexion, die in der Deduktion der Empfindung am Werk zu sein schien, dem Zauber der romantischen Systematik. Daß diese Ineinssetzung gewagt wird, kann auf dieser Stufe der Entwicklung nicht mehr überraschen; denn dies Wagnis ist nur der verbindende Schritt zwischen Anfang und Ende. Wo über diesen beiden das Licht der Harmonie leuchtet, kann die Mitte nicht unversöhnt auseinanderbrechen und in der Finsternis des Widerspruchs sich verlieren. Die produktive Anschauung ist das Bindeglied des romantischen Systems.

Noch ist aber die überlegene Existenz, in die das Ich eingeht, wenn es aus dem Gegensatz der reellen und ideellen Tätigkeit sich freimacht, für es selbst nicht durchsichtig. Die zweite Epoche der theoretischen Philosophie ist daher der Frage gewidmet, wie das Ich sich selbst als produktiv anschauen kann. In dem Phänomen der Außenwelt ist das „bewußtlose Objektive" schon durch eine „bewußte Tätigkeit" mitbestimmt. Aber diese Tätigkeit verliert sich in dem Produkt. Das Ich, das nicht im Produkt, sondern in der Produktion sich anschauen will, wird daher bei der Synthesis der produktiven Anschauung als bei etwas Endgültigem nicht stehen bleiben können. Es wird von neuem dem Gegensatz verfallen, aus dem es sich eben herausgerettet zu haben schien. Daß Schelling stets der Lösung sich wieder begibt und den grundlegenden Gegensatz in verschärfter Form zum Ausgangspunkt einer wiederum tieferen Selbstanschauung macht, ist ein unromantischer Zug seines Wesens. Selbst im „transzendentalen Idealismus", der von Anfang bis zu Ende von dem Glauben an die absolute Übermacht der

Synthesis über den Gegensatz beherrscht ist und insofern den entschiedensten Tribut bezeichnet, den Schelling der Romantik gezollt hat, arbeitet er trotz der von Anfang an feststehenden Lösung unermüdlich an der Erkenntnis der eigentümlichen Problemlage auf den verschiedenen Stufen der Konstruktion. In diesem ernsten Sichversenken in die konkrete Organisation des Geistes liegt der Beitrag des „transzendentalen Idealismus" zur philosophischen Problematik, der auch unabhängig von der romantischen Struktur der Gesamtdarstellung seine Bedeutung behält.

Schon die Bezeichnung des Produkts als Außenwelt weist darauf hin, daß die ideelle Tätigkeit darin nicht auf die Dauer neutralisiert sein kann. Der Gegensatz der ideellen und reellen Tätigkeit soll zwar in der Synthese überwunden werden, aber er darf nicht in ihr untergehen. Das Ich würde aufhören, Intelligenz zu sein, wenn dieser Streit nicht fortdauerte. Es würde „Materie, Objekt", wenn nicht das Produkt in seiner zufälligen Bestimmtheit und bloßen Gegenwartsgültigkeit durchschaubar wäre. Das Produkt ist das Ergebnis eines zugleich notwendigen und zufälligen Zusammenwirkens der beiden Tätigkeiten. Es ist notwendig, weil es nicht willkürlich wieder beseitigt werden kann, nachdem es einmal ins Dasein getreten ist. Es ist zufällig, weil an seiner Stelle auch ein anderes Produkt hätte ins Dasein treten können. Das ist die neue Indifferenz, die in dem Produkt selbst bereits die Bedingungen einer weiteren Entwicklung des Ich aufzeigt. Mit der Einschränkung der Synthese auf die Gegenwart ist der Zeitbegriff eingeführt, wenn er auch zunächst nur als indifferente Möglichkeit das wirkliche Eintreten der Differenz offen läßt. Daß sie eintreten muß, hängt mit der unerschöpften und unbefriedigten Tendenz der ideellen Tätigkeit zusammen. Die Antinomie von Ding an sich und Ich an sich ist zwar überwunden; aber an ihre Stelle tritt die Antinomie von Außenwelt und Innenwelt, von äußerem und innerem Sinn, von Raum und Zeit und verlangt nach ihrer Auflösung.

Schelling bedient sich der Kategorien der Relation, um die innere Bewegung innerhalb der zweiten Epoche zu verdeutlichen. Die Substanz vertritt das Stadium der Indifferenz, während die drohende Gefahr einer völligen Relativität in der Kausalität sich ankündigt, die durch die

neue Synthese der Wechselwirkung überwunden wird. „Was am Objekt Substanz ist, hat nur Größe im Raum, was Akzidenz, nur eine Größe in der Zeit.“ Solange das Produkt nicht in seinem „akzidentellen“ Anderssein kund wird, bleibt der Konflikt latent. Die Zeit und mit ihr die ganze Flut des inneren Lebens bleibt in der Substanz „fixiert“. Sobald aber das Produkt als ein akzidentell Veränderliches in die Kausalreihe eintritt, gerät auch die Zeit und damit der innere Sinn in Bewegung. Die scheinbare Solidität der äußeren Welt ist erschüttert, und die „Sukzession der Vorstellungen“ scheint alle gesicherte Objektivität in den Strudel ihrer Verwandlungen hineinzureißen. In diese Lage greift die Wechselwirkung ein. So nötig es ist, daß das erste Produkt relativiert wird, so wenig vermöchte eine ins Leere verlaufende, grenzenlose Sukzession der Produkte den Abschluß der Entwicklung zu bedeuten. Zeit und Raum müssen synthesiert werden. Ihr Gegensatz und die Relativität der Sukzession muß in einer höheren Vereinigung und in einem neuen Beisammen aufgehoben werden. Erst ein solches in der Zeit zur Entfaltung gekommenes Ganzes kann wirkliche Bestimmungserfülltheit sein, während das Produkt der ersten Epoche nur indifferente Bestimmungsmöglichkeit ist[257].

Bei diesem Charakter der neuen Synthese kann aber ihre Kennzeichnung als Wechselwirkung nur vorläufig andeuten, was an dieser Grenze der zweiten Epoche gewonnen ist. Die Wechselwirkung scheint mehr universell durchgeführte Kausalität als potenzierte Substanz zu sein. Wenn die Überwindung der Zeit nicht mit ihrer Preisgabe erkauft sein soll, wird das neue potenzierte Produzieren zugleich die Sukzession in ihrer immanenten Unendlichkeit verbürgen müssen. Realität und Idealität werden nicht nur äußerlich im Produkt, sondern innerlich im Produzieren verwachsen sein. Einer solchen Verbindung entspricht aber nur der lebendige Organismus. Schelling bedient sich des Bildes der Kreislinie, um ein Ganzes zu veranschaulichen, das doch zugleich unendlich in sich zurückfließende Bewegung bleibt. In dem Organismus schließt sich der Kreis des Produzierens, während innerhalb seiner der Kampf des Lebens gegen das Produkt, des Ideellen gegen das Reelle eine unendliche Fortsetzung

finden kann. An dieser Stelle der transzendentalphilosophischen Konstruktion scheint das Vermächtnis der naturphilosophischen Lehrjahre ohne Abzug in die intellektuelle Selbstentfaltung einzugehen[258].

Gleichwohl wird auch hier in demselben Augenblick, wo die endgültige Synthese erreicht scheint und das höhere Produzieren der Intelligenz in dem Organismus seine Krönung und zugleich seine unendliche Erneuerungsgewißheit gefunden hat, die Frage sich stellen müssen, ob nicht gerade jetzt der eigentümliche Anspruch der Intelligenz in Gefahr ist. Je vollkommener das Ich in die Objektivität eingeht, um so nachdrücklicher muß es den Anspruch des „Ich selbst" zur Geltung bringen. „Das Bewußtsein ist bloß dadurch möglich, daß jenes bloß Objektive im Ich dem Ich selbst objektiv werde". Aber offenbar kann in der gleichen Richtung wie bisher die Gefahr einer neuen Spannung und die Möglichkeit einer neuen Synthese nicht liegen[259]. Eine dritte Epoche kann daher innerhalb der theoretischen Philosophie nur mit einem prinzipiellen Sichlosreißen aus dem Bann des Produzierens einsetzen. In der Richtung der produktiven Synthese ist auch der ideelle Faktor endgültig befriedigt. Aber bringt sie selbst den ideellen Anspruch radikal genug zum Ausdruck? Wenn der Intelligenz die totale Synthesis zum Problem werden, wenn sie ihr gegenüber *sich selbst* erfassen soll, muß die Voraussetzung zu einer Handlung gegeben sein, die das eigene Handeln der Intelligenz von dem absondert, was ihr dann als das „Produzierte" gegenübersteht. Es war allerdings innerhalb der zweiten Epoche bereits von Raum und Zeit und von den Kategorien die Rede. Aber sie waren nicht als sie selbst, sondern nur als die Konstruktionselemente des Organismus von Bedeutung. Jetzt aber geht es tatsächlich um die eigentliche *Reflexion*, in der „die Handlungsweise, wodurch das Objekt entsteht", abgesondert von dem Entstandenen erfaßt werden soll[260].

Auch in der damit geforderten analytischen Entwicklung der neuen Epoche gibt es ein indifferentes Einsatzstadium. In der Gestalt der empirischen Abstraktion trennt die Intelligenz sich zwar von dem einzelnen und bestimmten Objekt, aber sie erhebt sich keineswegs zur Freiheit gegenüber dem „Objekt überhaupt". Das Urteil,

das schon durch seine Wortbedeutung dem Bereich der Analysis und der Abstraktion sich zugehörig zeigt, trennt zwar Anschauung und Begriff, Subjekt und Prädikat; aber es hält sie nur auseinander, um sogleich zwischen ihnen wieder eine Identität zu setzen. Der empirischen Abstraktion ist ein empirischer Schematismus zugeordnet. Das Schema wird im Anschluß an Kant als die „sinnlich angeschaute Regel der Hervorbringung eines empirischen Gegenstandes" angesehen. Ohne das Bestehen eines solchen Bandes zwischen Anschauung und Begriff wäre die Urteilsbildung im Bereich der Empirie nicht möglich. Aber wenn so das Verfahren der Abstraktion keinerlei bedrohliche Möglichkeiten eröffnet, so leistet es andererseits auch keinen radikalen Beitrag zur Selbsterfassung des in der Synthese gebundenen Ich[261].

Nachdem aber der Funke der Indifferenz wieder entzündet ist, wird die Flamme der Differenz sich nicht mehr ersticken lassen. Die Abstraktion wird aus der Umklammerung durch das Objektive sich zu lösen streben und hinfort nicht nur von dem bestimmten, sondern von dem Objekt überhaupt die Handlungsweise der Intelligenz abtrennen. Die „transzendentale Abstraktion" nimmt allen Begriff aus der Anschauung und hinwiederum alle Anschauung aus dem Begriff weg. Jetzt erst steht in voller Schärfe der Raum als das „begrifflose Anschauen" der Kategorie gegenüber, die der Vertreter der durch keine Anschauung verfälschten „reinen Bestimmtheit" ist. Erst in dieser Höhe der Abstraktion ist durch Vermittlung eines gleichfalls „transzendentalen Schematismus" eine Urteilsbildung möglich, die aus transzendentalen Bedingungen heraus die höchste Leistung der theoretischen Philosophie gewährleistet: die Konstruktion der produktiven Anschauung durch den „Mechanismus der Kategorien". Ein solches Schema, das Anschauung und Begriff radikal vermittelt, ist allein die Zeit. Sie kann, obzwar sie für die reine Reflexion zweifellos dem inneren Sinn zugehört, nicht als Begriff angesprochen werden, und sie ermöglicht in dieser eigentümlichen Mittelstellung erst den Fortgang von der ersten zur zweiten Kategorie und damit den kategorialen Aufbau dessen, was an der Grenze der zweiten Epoche als lebendige Produktion sich herausstellte. Nur darf man innerhalb der Transzendentalphilo-

sophie nicht übersehen, daß die logische Initiative bei jener transzendentalen Abstraktion selbst liegt. Nicht die Rückbeziehung auf die synthetische Totalität ist das Entscheidende, sondern der analytische Wagemut, der den „Mechanismus der ursprünglichen Synthesis" aufzudecken erlaubt[262].

Behält man das im Auge, dann ist zugleich deutlich, daß die transzendentalphilosophische Entwicklung auf den Lorbeeren der theoretischen Leistung nicht ausruhen kann, sondern auf der Stufe der transzendentalen Abstraktion in einer exponierten Situation sich befindet, in der die Differenz nicht nur nach rückwärts und in der Hinbeziehung auf die produktive Synthese, sondern auch nach vorwärts der Stütze bedarf. Denn die transzendentale Abstraktion ist doch nur der Ausdruck einer Entscheidung, die jenseits ihrer fällt. Der Mut zu ihr kann dem Ich nur dadurch kommen, daß es nicht bloß zu einer theoretischen Haltung befähigt ist, sondern auch einen Anspruch praktischer Art vertritt. Die absolute Loslösung und Entgegensetzung gegen das Objekt verlangt ein Positives, das sich selbst über das Objekt erhebt. Aber ein solches ist in den Grenzen der theoretischen Philosophie nicht mehr aufweisbar. Nachdem die Abstraktion bis zur absoluten Abstraktion gesteigert ist, gibt es keine theoretische Bürgschaft der Selbstversicherung mehr. Nur als praktisches Sollen kann es für das Ich noch einen Boden geben, nachdem die Kette der theoretischen Philosophie abgerissen ist. Die theoretische Philosophie weist an ihrer Grenze auf die praktische Philosophie voraus. Nur in ihr kann diejenige Handlung heimisch sein, die für die absolute Abstraktion die Bürgschaft zu übernehmen vermöchte. Den synthetischen Gang der Intelligenz muß auch das gemeine Bewußtsein mitmachen. Zum Vollzug der transzendentalen Abstraktion bedarf es aber eines Entschlusses, der sich für das gemeine Bewußtsein nicht mehr von selbst versteht, sondern Tat der Freiheit ist[263].

Bei dem Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie stellt Schelling eine Betrachtung an, die auf die systematische Position des Ganzen ein scharfes Licht fallen läßt. Weil Schelling darauf verzichtet, das Apriori der Kategorie in sich selbst zu verabsolutieren, vielmehr den Akt der transzendentalen Abstraktion,

in dem zugleich das reine Objekt und der reine Begriff hervorgehen, in einem praktischen Datum verankert, ist ein Ausgleich zwischen apriorischen und aposteriorischen Begriffen gesichert, der ihre Unterscheidung auf die Unterscheidung des philosophischen und gemeinen Bewußtseins zurückzuführen erlaubt. Bei solcher Lage ließe sich in der Tat „mit derselben Evidenz und dem gleichen Rechte“ behaupten, „unsere Erkenntnis sei ursprünglich ganz und durchaus empirisch, und sie sei ganz und durchaus a priori“. Soll die Transzendentalphilosophie nur das Korrelat der Naturphilosophie sein, kann das Ergebnis unmöglich anders lauten. Die Frage ist nur, ob durch diese Harmonisierung, die dem romantischen Totalitätsglauben entspringt, nicht gerade für den Problembestand der praktischen Philosophie eine Vorentscheidung gefallen ist, die das scharfe Entweder-Oder der sittlichen Verantwortlichkeit abstumpfen muß. Denn das praktische Datum wird hier zu der Instanz erhoben, die das philosophische mit dem gemeinen Bewußtsein aussöhnt und daher auch den natürlichen Stand der Dinge rechtfertigt[264].

Trotzdem ist auch in der Ethik die Hingabe Schellings an die faktische Lage des in der sittlichen Entscheidung stehenden Menschen groß genug, um eine summarische Behandlung der praktischen Philosophie zu verbieten. Im Übergang zur praktischen Philosophie wird eine Handlung gefordert, die, wie man im Anschluß an die bisher befolgte Redeweise sagen könnte, das Indifferenzstadium der Philosophie erst radikal aufhebt und die entscheidende Differenz hervortreten läßt. Diese Differenz blieb in dem gesamten Bereich der theoretischen Philosophie in ihrer realen Tragweite noch unentfaltet. Die natürliche Ganzheit des Objektiven bedurfte zwar zu ihrer Entwicklung einer ideellen Bewegung und daher der Vermittlung ideeller Gegensätze, aber sie selbst umschloß mit ihrer natürlichen Daseinssicherheit die gesamte dialektische Anstrengung des theoretischen Denkens. Das wird anders in dem Augenblick, wo der erste Satz der praktischen Philosophie aufgestellt ist. Dieser Satz ist in seiner Formulierung bereits durch den Ausgang der theoretischen Philosophie festgelegt: „Die absolute Abstraktion . . . ist nur erklärbar aus einem Selbstbestimmen, oder einem Handeln der Intelligenz auf sich selbst“.[265]

Zugleich vertritt dieser Satz als erster Satz innerhalb der praktischen Philosophie wiederum das Indifferenzstadium. In ihm steckt bereits die entscheidende Entgegensetzung, die der zweite Satz offen herauskehrt, aber sie ist in ihm noch gebunden. Die Autonomie, um die es in ihm sich handelt, kann auf dieser Stufe der Entwicklung nicht mehr zeitlose Selbstversicherung sein. Das Ich ist nicht mehr das theoretische Objekt, dessen das theoretische Subjekt sich bemächtigen möchte; sondern das gerade vermittelt den Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie, daß das Ich hier bereits anfangs als ein handelndes vorausgesetzt werden muß; daß es nicht mehr um die Vereinigung von Idealität und Realität, sondern von Idealisieren und Realisieren zu tun ist. Das ist der entscheidungsvolle Gegensatz, der die Bewegung des Ich hier weiter treibt, und der daher auch in dem ersten Satz voraus bedeutet sein muß. Die Zeit, die in der theoretischen Dimension des Philosophierens nur in der Relativität der Vorstellungsfolge auftrat, wird hier die konstituierende Basis des Geschehens. Die Begrenzung, gegen die das Ich sich behaupten muß, erfolgt nicht von außen, durch den Einbruch des Objektiven in der Empfindung, sondern sie bedroht das Ich in seiner Handlungsfreiheit, welche Handlungsfreiheit dem Ich nicht durch eine frühere Stufe seiner eigenen Geschichte, also z. B. durch eine theoretische Vorstellung, eingeschränkt sein kann, sondern nur durch ein Handeln selbst bedrohbar ist. Denn mit dem Übergang zur praktischen Wirklichkeit ist dieses Handeln der ganzen theoretischen Sphäre gegenüber als ein Erstes gesetzt. Von der Vorstellung droht ihm daher keine Anfechtung mehr. Um so härter aber muß es sich behaupten gegen den Gegensatz in seiner eigenen Sphäre. Und nur in diesem Gegensatz hat der Grundsatz der Selbstbestimmung einen konkreten Sinn. Das praktisch autonome Ich erhebt sich nur dadurch über das theoretische Selbstbewußtsein, daß es einem praktisch autonomen Ich praktisch widersteht. Daraus aber folgt der zweite Satz der praktischen Philosophie: „Der Akt der Selbstbestimmung, oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr.“[266]

An dieser Stelle befindet sich die Ethik Schellings an der Schwelle unserer eigenen ethischen Fragestellung. Hier aber muß, um sogleich jedes mögliche Mißverständnis auszuschalten, daran erinnert werden, daß dieser Satz das Differenzstadium der praktischen Philosophie vertritt, und daß er für Schelling nicht der entscheidende und letzte Satz ist. Das Du, das an dieser Stelle eingreift, und das in der Tat einen Konflikt schärfster Art heraufbeschwören muß, greift doch nur in die bestimmte Phase der systematischen Entwicklung ein. Das System hat bei Schelling das unbedingte Übergewicht über alle etwa auftretenden Probleme. Der zweite Satz kann nicht wohl etwas anderes sein als der Durchgang zu dem dritten Satz, in dem, wie sich zeigen wird, die Probleme des Kosmos sich schon wieder ankündigen. Aber immerhin bringt er in den Grenzen seiner systematischen Position das Problem der Ethik auf eine Weise zur Geltung, wie sie in der Romantik ihresgleichen nicht hat.

Daran, daß die Romantik an dieser Stelle von dem Ganzheitsenthusiasmus sich nicht freimachen kann, zeigt sich, wie weit sie sich von dem Ernst entfernt hat, mit dem bei Kant, aber auch bei Goethe der Anspruch des Mitmenschen anerkannt wird. Die Romantik fällt hier in die Sorgen der Aufklärung zurück, die sich entscheidend auf die Erhaltung der Entwicklungsfreiheit für das Handeln der einzelnen Monade erstrecken. Daher verwendet Schelling auch sehr bald wieder das Argument der prästabilierten Harmonie, das doch auf rein spekulative und gar nicht moralische Art das Zusammenwirken der Menschen erklärt.

Dafür sind die drei Probleme, die Schelling hier aufwirft und die den mit dem zweiten Satz aufgedeckten widerspruchsvollen Tatbestand beleuchten sollen, bezeichnend genug. Die erste Frage richtet sich darauf, w i e das bestimmte Handeln der Intelligenz außer uns in dem Ich ein Wollen auslösen kann. In der Tat wird also das Du nur als das außer mir befindliche zweite Ich in Betracht gezogen, und insoweit, als es für das eigene Ich und die Verbürgung seiner Freiheit von Bedeutung ist. Die Freiheit des Willens würde für dieses zweite Ich aufgehoben sein, wenn die Handlung, die ihm „im Spiegel einer anderen Intelligenz" aufgegeben ist,

damit auch schon in ihrem wirklichen Erfolgenmüssen vorbestimmt wäre. Die Handlung wird „durch die Forderung ... erklärt ..., wenn sie geschieht, ohne daß sie deswegen geschehen müßte". Die Gewalt des Du über das Ich wird sorgsam abgegrenzt durch die Unterscheidung der geforderten und der vollzogenen Handlung, weil nicht dem Du der entscheidende Anspruch zuerkannt, sondern dem Ich seine Freiheit gewährleistet werden soll. Auch die Ethik bleibt im Bann des idealistischen Systems, weil es ihr auf das Ich und seine Rechtfertigung allein ankommt[267].

Das wird noch sehr viel deutlicher durch die zweite und dritte Frage. Wenn die qualifizierte Begegnung des Ich mit der Intelligenz außer ihm nicht über seine eigene Wirklichkeit schlechthin entscheidet, sondern wenn diese Begegnung die beiden Intelligenzen je für sich unangefochten bestehen läßt, dann bedarf es allerdings einer Versicherung darüber, daß sie miteinander in „vorherbestimmter Harmonie" stehen. Es wäre nichts dagegen zu sagen, daß Schelling eine gemeinschaftliche Vorstellungswelt für das Wirksamwerdenkönnen dieser Harmonie voraussetzt, wenn nicht durch diese Vorbedingung bereits die ganze Marschroute für die Auflösung der Schwierigkeit festgelegt wäre. Aber gerade weil Schelling von hier aus ohne Bruch zu der sittlichen Voraussetzung der Harmonie weitergeht, kommt er in Gefahr, die Entscheidung zu verfehlen. Denn von der Harmonie der Vorstellungen gelangt er auf geradem Wege zu der Harmonie der Individuen. Das Individuum ist der Name für eine solche isolierte Intelligenz, wie sie hier in die handelnde Bewegung eintritt. Der Verweis auf die individuelle Verschiedenheit wird geradezu zur Brücke für die Gemeinschaft der Individuen, wenn diese auch zunächst nur als eine „prästabilierte Harmonie negativer Art" sich herstellt. Was die individuelle Beschränktheit von sich ausschließt, und was in ihr als „Negation einer gewissen Tätigkeit" gesetzt ist, könnte damit zugleich als „Tätigkeit einer Intelligenz außer ihr" gesetzt sein. Schon hier ist das sittliche Gegenüber in ein neutrales Beieinander verwandelt; aber Schelling geht in dieser Richtung noch einen Schritt weiter. Er begnügt sich nicht damit, ganz allgemein das Setzen von Passivität in mir zur Bedingung

für das Setzen von Aktivität außer mir zu machen, sondern er denkt sich ein „Quantum von Aktivität . . . über das Ganze der Vernunftwesen gleichsam ausgebreitet", an dem jedes einzelne Vernunftwesen auf eine mit der Gesamtheit der übrigen verträgliche Weise beteiligt ist. Wenn nun diese mechanistische Deutung nicht die Grundlage bloßen Naturgeschehens abgeben soll, sondern die Vorbedingung des geschichtlichen Lebens ist, dann wird ein solches geschichtliches Leben sich nur als ein schöpferisches Zusammenwirken individueller Kräfte deuten lassen. Dasjenige in der Geschichte wird daher durchaus verfehlt werden, was nicht dem Kraftstrom der einzelnen Intelligenzen entspringt, sondern ursprünglich in der Begegnung von Ich und Du verwurzelt ist, und was letztlich den eigentlichen Entscheidungssinn der Geschichte ausmacht. Daß Schelling diesen in der existenziellen Begegnung zwischen zwei Menschen liegenden Ereignissinn der Geschichte verfehlt, kann aber nicht wundernehmen, weil ihm ja hinter der praktischen Philosophie nicht nur das Reich der Zwecke, sondern vor allem das Reich des Ästhetischen als die eigentliche Erfüllung der Wirklichkeit voraus gewiß ist. Darauf weist nicht nur diese Verlegung der sittlichen Energie in ein System freier individueller Kräfte hin, sondern bestimmter noch die Parallelisierung, die Schelling zwischen einem „Genie zu Handlungen" und einem „Genie zu Künsten oder Wissenschaften" vornimmt. Ein spekulativer Naturalismus läßt die Harmonie der individuellen Kräfte an die Stelle der primär anzuerkennenden sittlichen Gemeinschaft treten. Dem Du ist damit die entscheidende Bedeutung für das Leben abgesprochen. Nichts ist für den Idealismus bezeichnender, als „daß ich in den Einwirkungen der Intelligenzen auf mich nichts als die ursprünglichen Schranken meiner eigenen Individualität erblicke". Die eigenständige, sittliche Verantwortlichkeit in der Geschichte ist aufgegeben zugunsten einer naturhaft ästhetischen Schaffensgewalt, in der der antike Schicksalsglaube sich wieder eingesetzt findet. „Dies eben, daß freie Handlungen sogar durch eine unbekannte Notwendigkeit ursprünglich schon unmöglich gemacht sind, ist es, was die Menschen zwingt, bald die Gunst oder

Mißgunst der Natur, bald das Verhängnis des Schicksals anzuklagen oder zu erheben."[268]

Auch für die Lösung der dritten Frage, wie sich ein freies Nichthandeln, das als konstitutiv für das Handeln der Intelligenz außer mir angesehen werden muß, vor dem Bewußtsein der Freiheit, das durch eben diese Intelligenz außer mir erst geweckt werden soll, denken lasse, bedient sich Schelling unbedenklich der Methode, das moralische Phänomen auf metaphysische Voraussetzungen zurückzuführen und aus ihnen zu erklären. Diese Methode erlaubt es ihm, sich auf die ursprüngliche „Verschiedenheit der Talente und Charaktere" zu berufen, d. h. die Negation einer „gewissen Quantität freier Handlungen" in jedem Individuum vorauszusetzen, und das Bewußtsein der Freiheit gerade an die Bedingung der bei dieser Lage fortgesetzt notwendigen Erziehung zur Verwirklichung des Negierten zu knüpfen[269].

Nachdem so der Widerspruch, der mit dem Auftreten der zweiten Intelligenz aufzubrechen drohte, glücklich neutralisiert ist, kann die Erörterung wieder in den synthetischen Gang einmünden. Das zweite Ich braucht als ein ernsthafter Gegenspieler gegen die Möglichkeit der Synthese nicht mehr in Rechnung gestellt zu werden. Es ist mit dem Selbst einen harmonischen Bund eingegangen und wird hinfort in schöpferischem Wetteifer die neue Welt mitbauen helfen. Der dritte Satz der praktischen Philosophie lautet: „Das Wollen richtet sich ursprünglich notwendig auf ein äußeres Objekt." Wenn die praktische Philosophie im Ganzen des Systems der Differenz zugehört, dann ist deutlich, daß die jetzt sich vorbereitende Synthese die entscheidende Differenz zu vermitteln hat und infolgedessen der endgültigen Synthese den Weg bahnt. Wenn das Wollen wiederum auf das äußere Objekt zurückbezogen wird, handelt es sich bereits um die Vermittlung zwischen praktischer und theoretischer Philosophie. Die Synthese steht daher auch jetzt wieder im Zauberkreis der geheimnisvollen Produktionskraft, die immer bereit ist, einen verschwebenden Schleier zwischen den auseinandertretenden Polen zu weben und aus der geheimnisvollen Mitte ein neues Land hervortreten zu lassen[270].

Der erste Schritt, der auf dem Wege zur Objektivierung

des Wollens getan werden muß, wird den Zusammenhang des Wollens mit der äußeren Welt der Natur betreffen. Nur dadurch, daß die produktive Anschauung und damit die äußere Welt fortdauert, ist für das Wollen der gegensätzliche Hintergrund gegeben, an dem es in seiner eigenen Qualität sich zu unterscheiden vermag. „Keine Wirklichkeit, kein Wollen." Dann muß aber auch dies Wollen in der Wirklichkeit zu bestimmter Geltung gelangen. Durch Vermittlung des „Ideals", in dem die Leistung des Schemas, für das Handeln umgestaltet, sich wiederfindet, entsteht dem Ich der Gegensatz idealisierender Tätigkeit und zwangsläufiger Objektivität und damit der „Trieb, das Objekt, wie es ist, in das Objekt, wie es sein sollte, zu verwandeln". Ein solcher „Naturtrieb" wäre aber nur eine sehr einseitige Sicherung der fraglichen neuen Welt. Die Freiheit als „Naturphänomen" scheint ihr eigentliches Wesen „als Freiheit" preisgegeben zu haben. Es ist undenkbar, daß das Bewußtsein des „ganzen Wollens" sich in der „blindlings gerichteten" Triebhaftigkeit erfassen und objektiv werden könnte. Es muß daher noch auf eine andersartige „Erscheinung" des Willens reflektiert werden, die auf dem Gegensatz des reinen Selbstbestimmens und des Sichentäußernmüssens beruht und in der wesenhaft der Anspruch nicht der Natur, sondern der Freiheit zur Geltung kommt. Eine solche Erscheinung ist der kategorische Imperativ, kraft dessen das Ich „nichts anderes wollen soll als das reine Selbstbestimmen selbst".[271]

Dies Gesetz, das seinerseits den Lebensraum der natürlichen Individualität sprengt, sieht sich jetzt dem „von selbst" sich verwirklichenden Naturtrieb gegenüber, der, jeder Forderung bar, auf die natürliche Glückseligkeit hinstrebt. Die echte Vermittlung wird daher in einer Tätigkeit liegen müssen, „welche über beiden ist". Schelling findet sie in der „Willkür". In ihr hat die „Freiheit des Willens" für das gemeine Bewußtsein ihre eigentliche Statt. Es ist bezeichnend, daß Schelling jetzt die absolute Freiheit der ursprünglichen Selbstbestimmung als Freiheit eigentlich nicht mehr gelten lassen will. Allerdings hat sich bereits gezeigt, daß es dieser absoluten Freiheit an echter Entscheidungskraft fehlt, weil sie kein sittliches, sondern ein metaphysisches Datum

darstellt. Aber wenn Schelling jetzt diesen Entscheidungssinn dadurch wiederherzustellen sucht, daß er die Natur zu Hilfe ruft, dann ist deutlich, wie wenig der Idealismus auf dieser Stufe seiner Entwicklung noch Idealismus ist. Schellings transzendentalphilosophisches System verzichtet grundsätzlich auf die Entscheidung zugunsten der Idee und gipfelt in dem Versuch, das idealistische Pathos mit der natürlichen Glückseligkeit in Einklang zu bringen. Das aber macht dies System zum Wegbereiter der Romantik. Die Willkür und damit die Freiheit ist das zwischen dem Imperativ und der Glückseligkeit „Schwebende". Es ist die letzte Gelegenheit versäumt, die Freiheit auf den ausschlaggebenden Gegensatz des sittlichen Lebens zu gründen, wie er in dem Gegenüber zweier handelnder Menschen sich bezeugt. Die systematische Entwicklung ist in einen ruhigen Hafen eingemündet: „Reflektiere ich . . . bloß auf die objektive Tätigkeit als solche, so ist im Ich bloße Naturnotwendigkeit; reflektiere ich bloß auf die subjektive, so ist in ihm nur ein absolutes Wollen . . .; reflektiere ich endlich auf die über beide gehobene, zugleich die subjektive und objektive bestimmende Tätigkeit, so ist im Ich Willkür, und mit derselben Freiheit des Willens"[272].

In einem Zusatz weist Schelling auf die allgemeine Bedeutung der Rechtsverfassung hin. Weder eine „formale Sittlichkeit" noch die unabhängig vom reinen Willen bestehende Glückseligkeit haben inneren Bestand. Insoweit nun in der „Willkür" die Vereinbarung dieser beiden Mächte dem Zufall und der Freiheit der Entscheidung überlassen bleibt, wird die Frage nach einer „zweiten und höheren Natur" verständlich, in der dieser Gegensatz durch ein Naturgesetz niedergehalten würde. Offenbar ist aber das „Rechtsgesetz" ein solcher „Mechanismus", der das Bestehen einer Naturordnung in der Freiheitswelt in der Tat verbürgen könnte. Die Rechtsverfassung ist daher nicht eine moralische Ordnung. Sie bewirkt „der Materie nach" dasselbe, was wir „von einer Vorsehung erwarten", aber „der Form nach" wirkt sie wie eine Maschine. Das wahre Ziel der Rechtsverbesserung darf daher nicht Moralisierung sein wollen. Die Ehrwürdigkeit der Rechtsverfassung beruht vielmehr auf der Nähe ihrer Ordnung zum natürlichen Stand der

Dinge. Das Recht ist eine Ausgeburt der Not, und immer wird daher die Macht der Exekutor des Rechts sein müssen. Aus diesem Grunde allein fordert Schelling die „Föderation aller Staaten“, einen „allgemeinen Völkerareopag“. In der Gemeinschaft aller kultivierten Nationen muß ein Machtmittel gegeben sein, das den rebellischen Einzelstaat zur Anerkennung des Rechts zwingen könnte[273].

Auch hier aber zeigt sich wieder, daß Schelling darauf aus ist, das Ziel des Freiheitsringens in eine natürliche Stabilisierung aller Verhältnisse und Leistungen zu setzen, die den Entscheidungscharakter des geschichtlichen Lebens ausschaltet. An dem Begriff der Geschichte wird sich daher die Eigenart dieses Idealismus am schärfsten ausprägen müssen. Die willkürliche Schwebe zwischen der sittlichen Bestimmung und der natürlichen Gebundenheit muß in einer synthetischen Handlung zur Lösung kommen, die zunächst dadurch gekennzeichnet sein würde, daß es in ihr um ein Handeln nicht bloß des Individuums, sondern der Gattung geht. Der „Progressus der Geschichte“ wird daher nicht in der kreisförmigen Geschlossenheit des Naturgeschehens vor sich gehen können. Die Geschichte steht zur „Theorie a priori“ in völligem Gegensatz. „Die Willkür ist die Göttin der Geschichte.“ Aber damit ist nicht dem „absolut Gesetzlosen“ das Wort geredet. In der Willkür steht die Entscheidung ja nicht bei einer lebendigen Macht, die die Kraft hätte, eine ganz neue Situation über das Ich heraufzuführen, sondern die Willkür ist in dem System des Idealismus nur der Durchgang zu einer Versöhnung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit. Damit aber ist entschieden, daß die Geschichte nicht nur den Eintritt aus der Entscheidungslosigkeit des vorgeschichtlichen Lebens in die Entscheidung und wiederum die Überwindung des allgemeinen (Natur- oder Moral-) Gesetzes durch die konkrete Wirklichkeit bedeutet, sondern daß sie der Progressus ist, der das Ideal in die Natur überführt. Sie lebt daher eigentlich von beider Gnaden, statt daß sie durch sich selbst die vermeinte Endgültigkeit dieser beiden Bereiche zu überwinden vermöchte. Daher kennzeichnet den Geschichtsbegriff Schellings gleichsehr der Naturalismus und die Ideologie[274].

Die Ideologie bezeugt sich darin, daß das „allmähliche

Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung" als der „einzige Grund einer Geschichte" bezeichnet wird; der Naturalismus darin, daß dieses Ziel nicht durch den ideologischen Schluß „auf die unendliche Perfektibilität der Menschengattung" und eine dementsprechende Entscheidung zugunsten der Idee verwirklicht werden soll und kann, sondern daß eine solche „allmähliche Annäherung" als „ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen" angesehen wird. Das scheint nun allerdings nicht Naturalismus, sondern religiöser Glaube zu sein. Es fragt sich nur, welcher Art dieser Glaube ist. Das Geheimnis der Geschichte ruht darin, daß Freiheit Notwendigkeit und Notwendigkeit Freiheit ist. „Durch die Freiheit selbst . . . soll bewußtlos, d. h. ohne mein Zutun, entstehen, was ich nicht beabsichtigte." Diese von Schelling zwar als „paradox" bezeichnete, aber darum keineswegs von ihm angefochtene Weisheit ist ein krasses Beispiel dafür, bis zu welcher Mystifikation der Rausch der Synthesis den Philosophen forttreiben kann. Denn es ist ja die gleiche Mystik, die schon beim ersten Anfang die freie Reflexion umnebelte. Sobald der Bund zwischen Freiheit und Natur geschlossen werden soll, ist die Freiheit bereits der unterlegene Teil. Daß der ausgesprochene Naturalismus vermieden wird, liegt dagegen in der Natur der Sache. Seine direkte Anerkennung wäre ja das schlichte Eingeständnis, daß die ganze Entwicklung in der Tat nichts erreicht hätte und nur einfach zum Anfang zurückgekehrt wäre. Das Resultat muß schon des äußeren Ansehens wegen in einer höheren Weihe erscheinen. In dem Gang der Geschichte muß etwas sich offenbaren, das „höher ist denn menschliche Freiheit". Und für dieses Höhere muß das einstehen, was als „absolute Synthesis" immerfort zum Eingreifen sich bereit fand[275].

Die Geschichte steht zwischen Ideologie und Natur. Da aber die Ideologie, und das hieße zunächst die Berufung auf die moralische Weltordnung, keine Überzeugungskraft mehr besitzt, bleibt nur übrig, für den Erfolg des freien Handelns auf die mit mythischen Schleiern umwobene Natur sich zu berufen. Ich sehe mich „auf ein Bewußtloses getrieben, durch welches der äußere Erfolg aller Handlungen gesichert sein muß". Ich muß auf ein Objektives der Geschichte vertrauen, auf etwas allen In-

telligenzen Gemeinschaftliches, das eine letzte Gesetzmäßigkeit der Geschichte verbürgt. Wenn allerdings diese Objektivität die Geschichte nicht in völlig mechanistische Bahnen hineintreiben soll, wird neben der „objektiven Prädetermination" auch die subjektive Indeterminiertheit anerkannt werden müssen. Aber Schelling hütet sich gleichwohl, über ein solches „System der absoluten Gesetzlosigkeit" nähere Andeutungen zu machen. Diese Aufgabe hätte ihn offenbar in die volle Problematik der sittlichen Entwicklung zurückversetzt. Er begnügt sich, es dem objektiven und mit Recht als fatalistisch gekennzeichneten System als das der „Irreligion und des Atheismus" entgegenzusetzen. In diesem Gegensatz liegt aber schon der Hinweis auf seine Auflösung in einem Höheren „über beiden", das als das „System der Vorsehung" und als absolute „Religion" gefordert wird[276].

Damit ist die „absolute Synthesis" auf die „absolute Identität" zurückgeführt. Aber der naturalistische Charakter dieser Spekulation ist nicht überwunden. Die Religion tritt nicht mit einem eigenen Anspruch auf, sondern sie erscheint als Philosophieersatz. Sie soll leisten, was der dialektischen Entwicklung aus ihrer absoluten Verlegenheit hilft. Sie ist der „gemeinschaftliche Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem als objektiv gefaßten — Intelligenten". Die Geschichte „als Ganzes" wird damit zu einer „allmählich sich enthüllenden Offenbarung des Absoluten". Hier ist die Wurzel der idealistischen Geschichtsansicht, die in der Geschichte die fortwährende Offenbarung Gottes erblickt und die kraft der allgemeinen Harmonisierung sich nun zu dem vermessenen Satz bekennen darf, daß der Mensch „durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes" führe. Zwar wird dieser Beweis erst durch die „ganze Geschichte" vollendet, aber das nimmt der Geschichte nichts von der Sicherung, die ihr damit zuteil geworden ist. Diese Konstruktion erlaubt sogar, das dialektische Schema in seiner höchsten Form dem konkreten Gang der geschichtlichen Entwicklung zugrunde zu legen. Die Periode des Schicksals, die als die „tragische" mit dem „Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt" sich erfüllt, wird abgelöst durch die Periode der auf sich gestellten Subjektivität, in der ein höherer Natur-

mechanismus bis hinauf zum „allgemeinen Völkerbund“ die Weltverantwortung tragen zu können glaubt, und sie wird sich am Ende, zu einem unvorherzusehenden Zeitpunkt, in die „Periode der Vorsehung“ entfalten, wo das, was zuvor Schicksal und Natur war, als Vorsehung sich offenbaren wird[277].

Damit ist das System eigentlich geschlossen. Es ist nur nötig, den Schlußstrich zu ziehen. Das geschieht durch Auflösung der durch die methodische Sachlage gestellten Aufgabe, wie denn das Ich selbst „der ursprünglichen Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem bewußt werden könne“. Die Erörterung über die Geschichte geschieht noch im Rahmen der praktischen Philosophie. Was in ihr sich ergab, war der Ausblick auf das Absolute, insoweit er von ihr aus zu gewinnen war. Im Rahmen der Systematik muß daher noch das, was selbst „Erklärungsgrund der Geschichte“ ist, für das Ich nachgewiesen werden. Das kann aber nicht wieder aus der Geschichte erfolgen. Dazu muß von Neuem die Natur angerufen werden. Ihre Antwort liegt in der Anschauung von der „Zweckmäßigkeit der Natur im Ganzen sowohl als in einzelnen Produkten“. „Der Mensch ist ein ewiges Bruchstück“, aber in der Natur ist alles noch beisammen, und „jede Pflanze ist ganz, was sie sein soll“. Es bedarf kaum mehr des ausdrücklichen Hinweises darauf, wie wenig ernst die Trennung, die den Menschen zum Bruchstück werden läßt, im letzten systematischen Betracht genommen sein kann, wenn nach dem Eintritt in die Welt der geschichtlichen Spannung von einem solchen Sichzurückwenden zur natürlichen Totalität noch eine Klärung über das erhofft werden kann, was ursprünglich hinter der Geschichte steht und in ihr offenbar wird[278].

Auch die letzte Wendung, deren es im Interesse der systematischen Vollendung noch bedarf, kann über die erschütternde Ahnungslosigkeit dieser Lage nicht hinwegtäuschen. Denn allerdings muß das, was in der Natur als zweckmäßig da ist, „ohne zweckmäßig hervorgebracht zu sein“, noch als „im Ich selbst“ liegend aufgewiesen werden. Es muß in der Intelligenz eine Anschauung sich aufzeigen lassen, die das zusammenfaßt, was „in der Erscheinung der Freiheit und was in der Anschauung des Naturproduktes getrennt existiert, nämlich Identität des

Bewußten und Bewußtlosen im Ich und Bewußtsein dieser Identität". Dieser letzte Schritt transzendiert die Philosophie im Ganzen und ruft als ihr allgemeines Organ, ja „Dokument", die Kunst herbei, die nun auch methodisch das lösende Wort zu sprechen vermag, das in dem göttlichen Grund der Geschichte sich schon ankündigte. In der Geschichte war der Widerspruch zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen jedenfalls in der Gegenwart nicht auflösbar. In der Kunst aber soll das, „was für das freie Handeln in einem unendlichen Progressus liegt, . . . eine Gegenwart sein, in einem Endlichen wirklich, objektiv werden". Hier setzt sich die objektive und bewußte Tätigkeit „in unerwartete Harmonie", die nur als „freiwillige Gunst einer höheren Natur" angesehen werden kann, die „überrascht und beglückt", aber nicht der Freiheit sich zuschreiben läßt. Diese absolute Auflösung, wie sie in dem Kunstwerk erreicht wird, wird dem Genie zugesprochen, das allein die Macht hat, den „scheinbar unauflöslichen Widerspruch" zu bewältigen, und das in seiner Produktion daher als ein wahrhaftiges *pati Deum* sich wissen darf, wie denn auch in ihrem Werk die Kunst „die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt," ist „und das Wunder, das uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte". Im Genie ist zu wunderbarer Wirksamkeit verknüpft, was getrennt hier als bloße bewußte Kunstfertigkeit und dort als bloße bewußtlose und angeborene, aber nicht zu bewußter Schöpferkraft befreite Poesie da ist. Nur beide zusammen können das Höchste hervorbringen. Nur durch das Genie ist das „Vollendete" möglich, für dessen Verwirklichung die Götter nicht nur die ursprüngliche Kraft, sondern auch das „ernstliche Bemühen der Menschen" und den „Fleiß" gefordert haben[279].

Das Kunstwerk ist als „Synthesis von Natur und Freiheit" der Ausdruck einer „Unendlichkeit von Absicht" und daher auch einer „unendlichen Auslegung" fähig. Zugleich schlägt es das „Gefühl eines unendlichen Widerspruchs" nieder. Sein Ausdruck der „Ruhe und stillen Größe" löst das Gefühl unendlicher Befriedigung aus, das in der Schönheit seiner endlichen Unendlichkeit den Genuß des Ewigen gewährt. Was das organische Naturprodukt noch vor der Trennung darstellt, das ist hier nach

der Trennung wiedergewonnen, und zwar in einer „Heiligkeit und Reinheit“, die „selbst die Verwandtschaft mit allem, was zur Moralität gehört, ausschlägt“ und sogar die „Uneigennützigkeit“ der Wissenschaft weit hinter sich zurückläßt. Dabei ist das, was für die Wissenschaft „unendliche Aufgabe“ war, in dem Kunstwerk aufgelöst. Wo die Kunst ist, soll die Wissenschaft erst hinkommen[280].

Daß Schelling so hemmungslos sich dem Zauber der Kunst überläßt, ist zunächst durch die Zeit bedingt, in der ihm auf wunderbare Weise die genialische Produktion sich bezeugte. Systematisch aber ist es in der Unbedenklichkeit begründet, mit der er den Widerspruch der sittlichen und geschichtlichen Welt hinter sich ließ und einer antiken Vollendungsgewißheit sich gefangen gab. Wie gefährlich der systematische Geist einer Philosophie werden kann, wenn er nur ein „Höchstes seiner eigenen Natur“ kennt, zeigt sich in dem Beschluß des ganzen Werkes, in welchem diese Tat der Kunst zu dem Anspruch der Philosophie in ein Verhältnis gesetzt wird. Bei seinem Vertrauen auf die Zauberkraft der Synthesis ist es methodisch einleuchtend, daß die ästhetische Anschauung als die „objektiv gewordene intellektuelle“ erscheint. Die „allgemein anerkannte und auf keine Weise hinwegzuleugnende Objektivität der intellektuellen Anschauung ist die Kunst selbst“. Was auf den verschiedenen Stufen der produktiven Anschauung vor sich ging, und was Schritt um Schritt über die Indifferenz der intellektuellen Anschauung hinaus zu immer differenzierterer Totalität sich entfaltete, das vollendet sich in der ästhetischen Anschauung. Sie ist „nur die in der höchsten Potenz sich wiederholende produktive Anschauung“; der Gipfel jenes wundersamen Vermögens, das überall das Getrennte zu neuem Leben verbindet, der „Einbildungskraft“. Damit aber ist nun methodisch das Ende der Philosophie als die Erfüllung ihres Anfangs da. Indem die Kunst das „Allerheiligste öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß“, entläßt sie das philosophische Bemühen aus der ihm einwohnenden Unruhe und nimmt ihm die Entscheidung ab, die aus sich heraus zu leisten es nicht die Kraft hatte[281].

Angesichts dieser Lage muß man sich eingestehen, daß der deutsche Idealismus hinter die Platonische Philosophie zurückführt, die doch selbst ihrer Entscheidung mächtig blieb und niemals das Eigenrecht der Philosophie an etwas außer ihr preiszugeben vermocht hätte. Nirgend öffnet sich der Grund der romantischen Sehnsucht und des romantischen Lebensgefühls so tief wie an dieser Stelle, wo der Philosoph auf der Höhe seiner Leistung sich seiner Würde und seiner Rechte begibt und dankbar der Kunst zurückerstattet, was er ursprünglich von ihr empfangen zu haben wähnt. Schelling steht in der Erwartung, „daß die Philosophie, so wie sie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden ist, und mit ihr alle diejenigen Wissenschaften, welche durch sie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebensoviele einzelne Ströme in den allgemeinen Ozean der Poesie zurückfließen, von welchem sie ausgegangen waren“. In der Mythologie, der früh vertrauten und der spät ihm erschlossenen, sieht er bereits das Mittelglied, das einer neuen Epoche der Geschichte erlauben wird, aus der Zerstreuung sich zu neuer unverlierbarer Ganzheit zurückzufinden. Aber so wenig das eigentliche Wesen der philosophischen Entscheidung damit berührt ist, daß man auf ihren Ursprung in der Poesie verweist, so wenig ist dies Ende ein solches, das mit dem echten Beruf der Philosophie verträglich sein kann. Die erwachte Philosophie kann den vernommenen Widerspruch nicht in der Hingabe an das Werk des Genies vergessen. Denn sie ist für die wirkliche Welt da und für ihren Kampf, nicht aber für die Erfüllung eines Traumes, in dem eine im Zenith der Welt sich fühlende Generation ihrer Vollendung sich versichern möchte.

Das System des transzendentalen Idealismus ist der vollkommenste Ausdruck, den die romantische Sehnsucht in der Sprache der Philosophie sich geschaffen hat. Über der Natur, die den tragenden Grund des ganzen Systems abgibt, hat die Welt des Geistes, die Welt des Handelns und der genialischen Schöpfung sich aufgeschichtet; sie ist mit jener in ein System von wunderbarer Geschlossenheit verwoben, das nur dann die Kritik herausfordern wird, wenn der Zauber der Phantasie über die Entscheidungskraft des Denkens keine Macht mehr hat. Schelling

selbst ist in diesem Bann der Kunst nicht geblieben. Für ihn ist der transzendentale Idealismus kein Ende, sondern ein Durchgangspunkt, der eine reifere Entwicklung einleitet. Aber allerdings hat dieser Durchgangspunkt auch seinem späteren Denken etwas von seiner Eigenart vermittelt. In der Tat stand ja auch dies Werk nicht für sich. Seine Sehnsucht war die Sehnsucht der romantischen Generation selbst.

II. NOVALIS
(FRAGMENTE, HEINRICH VON OFTERDINGEN)

Der transzendentale Idealismus ist das entscheidende Werk der romantischen Epoche Schellings. Es erschien 1800 und somit in dem Zeitpunkt, wo die romantische Bewegung, soweit sie mit der idealistischen Philosophie zusammenhing, ihren Gipfel fast schon überschritten hatte. Es ist daher hier der Ort, die Gestaltung der romantischen Synthese auch bei den anderen Gliedern der Romantischen Schule zu verfolgen. Friedrich Schlegel hatte sich einer allgemeineren Charakteristik als der kritische Philologe, Schleiermacher als der Prediger des romantischen Universums und Novalis als der eigentliche Poietiker dargestellt. Es handelt sich jetzt darum, aus dieser elementaren Wurzel ihres jeweiligen Wesens heraus und zugleich im Anschluß an ihre früher dargelegte Entwicklung[282] die Stellung zu dem Gemeinsamen der romantischen Sehnsucht zu verstehen und die prinzipielle Bedeutung ihres produktiven Anteils an dem Ganzen der romantischen Welt- und Lebensauffassung zu erblicken. Friedrich Schlegel vermochte auch jetzt am wenigsten zu einer vollen Leistung sich zu begrenzen. Er bleibt der wegweisende Kritiker der andern und vermag nur gelegentlich ein selbständiges Werk fertigzustellen. Daher ist er auch am wenigsten Synthetiker. Schleiermacher griff mit den „Reden" und den „Monologen" um die Jahrhundertwende tätig ein und hat in diesen Schriften einen Ton angeschlagen, der fortan in der romantischen Symphonie nicht wieder verklingen sollte. Aber am stärksten hat Novalis die synthetische Einheit und die aus ihr sich entfaltende Totalität des romantischen Geistes bestimmt. Es ist wohl fraglich, ob man seine Fragmente und den doch

auch fragmentarischen „Heinrich von Ofterdingen" benutzen darf, um ein Gesamtbild seines Weltgesichts zu zeichnen. Und doch ist es möglich und nötig, wenn man nur nicht den Anspruch erhebt, in dieser Konstruktion dem Menschen und Dichter gerecht werden zu wollen. Novalis hat gewiß nicht konstruiert, so wie die eigentlichen Dialektiker es getan haben. Aber zum Ganzen hat es ihn wahrlich hingedrängt, nicht nur in der Periode des magischen Idealismus, sondern auch später, als er nach immer konkreteren Formen des Weltzusammenhangs suchte.

Novalis hat einmal gesagt: „Aus Trägheit verlangt der Mensch bloßen Mechanismus oder bloße Magie. Er will nicht tätig sein, seine produktive Einbildungskraft brauchen". Hier deutet er auf den übertheoretischen Sinn der Synthesis hin. Von ihm aus muß sein eigener Versuch, den magischen Zusammenhang der Wirklichkeit zu begreifen, gedeutet werden. Gerade weil Novalis als Mensch und Dichter philosophiert hat und nicht eigentlich als Philosoph, gewinnt all das, was er notgedrungen an Worten und Begriffen aus der philosophischen Diskussion sich zueignen muß, einen tief veränderten Sinn. Novalis zeichnet nicht nur das romantische Ganze. Er steht ihm nicht in der durch die begriffliche Sprache gegebenen Reserviertheit gegenüber, sondern durchaus als der für das, was er sagt, mit seinem eigenen Leben verantwortliche Mensch. Wort und Sinn waren in dem, was sie ausdrückten, ihm weniger durch das logische Band gesichert und sinnvoll, sondern sie empfingen echte Sicherung und wirklichen Sinn erst durch den tätigen Versuch, das Ausgedrückte zu verwirklichen. Dadurch wird vielleicht der Anspruch der romantischen Totalität ein noch vermessenerer Anspruch, als er es ohnedies schon ist. Aber er wird auch ernster, weil er erfahren und nicht nur gedacht ist. Die vielen Selbstreflexionen, die als Eitelkeit erscheinen könnten, beruhen vielleicht auf einem in der Philosophie nur noch selten verspürten persönlichen Verantwortungswillen für das, was als Sinngebung vertreten wird. „Ich bin zu sehr an der Oberfläche; nicht stilles, inneres Leben — Kern — von innen, aus einem Mittelpunkt heraus wirkend . . .". Darin liegt doch eine kritische Haltung gegen sich selbst, die in der romantischen Bewegung in

dieser Form nur selten bemerkbar wird. Hier ist von einer Wirklichkeitsbezogenheit des systematischen Denkens die Rede, die über den Naturalismus Schellings vielleicht hinausführen könnte, weil dieser Mensch, an den appelliert wird, notgedrungen ein im Wirklichen festgebundener Mensch ist. Allerdings wird das Stehen in der romantischen Sehnsucht auch den Menschen Novalis auf das furchtbarste bedrohen, insoweit es ihn mit seinem ganzen Menschsein verleitet, sich aus der wirklichen Welt herauszustellen. Seine Äußerungen über die magische Bestimmung der eigenen Lebensführung und des eigenen Schicksals erhalten von hier aus ein tiefernstes Gesicht. Vielleicht muß man sagen, daß um deswillen erst recht mit der Wirklichkeit gespielt wird. Aber es wird dann eben ein w i r k l i c h e s Spiel getrieben, in dem es einen w i r k l i c h e n Einsatz gibt; und daher vielleicht auch eine wirkliche Entscheidung[283].

„Der geheimnisvolle Weg“ geht nach innen, und der „Mensch vermag in jedem Augenblicke ein übersinnliches Wesen zu sein“. Nicht von der Natur her deutet sich das Geheimnis der menschlichen Seele, sondern die Natur wird einbezogen in die Allheit dessen, was durch die Seele mit dem Göttlichen vermittelt ist. Novalis hat den Pantheismus gescheut, obwohl er dessen Freunde nicht aus ihrer Zuversicht und Glückseligkeit vertreiben wollte. Er deutet sich den Pantheismus als die Idee, „daß alles Organ der Gottheit, Mittler sein könne“, sofern nur der Mensch es dazu erhebe. Dagegen schien der Monotheismus auf die Behauptung von der Einzigkeit eines solchen Mittlers gegründet. Er glaubte nun dadurch, daß er den monotheistischen Mittler seinerseits zum Vermittler der pantheistischen Mittelwelt erhob, jene beiden unverträglich erscheinenden Religionen miteinander versöhnen zu können. In der schöpferischen Mitte des sich selbst durchdringenden Menschen schien sich ihm das Band zu erschließen, das Natur und Gottheit vereinigen konnte. „Wenn die Welt gleichsam ein Niederschlag aus der Menschennatur ist, so ist die Götterwelt eine Sublimation derselben. Beide geschehen *uno actu*.“ Im Ofterdingen hat Novalis es dem beseelten Blick begreiflich zu machen versucht, wie der Mensch sich in einem solchen „innig lebendigen Zustande zwischen zwei Welten in der vollkom-

mensten Freiheit und dem freudigsten Machtgefühl" befindet. Der Mensch ist der sichere Mittelpunkt des Ganzen, in dem Novalis sich zu Hause fühlt[284].

Liegt der Grund der Synthesis und der schöpferischen Organisation in den Tiefen der menschlichen Seele, dann bedarf es kaum einer künstlichen dialektischen Veranstaltung, um das All am Faden der Synthesis aufzureihen. Denn die Seele hat als „Prinzip des Systems" ihre „Wohnstätte" im Himmel und die „anschauliche sichtbare Schöpfung" klingt aus ihrem Sprachorgan einfach hervor, wie aus dem süßesten „Umfassen der allschaffenden Gottheit". Das „echte System" wird geradezu ein „Ideen p a r a d i e s" genannt. Die Seele, die darin ihren Sitz hat, vermittelt allem sein eigentümliches Leben und Recht. In der dreifältigen Schichtung, in der Körper, Seele und Geist als die „Elemente der Welt" erscheinen, kommt der Seele die „synkritische Kraft" zu. Das Wesen des Synkritizismus besteht darin, daß durch echte Scheidung echte Verbindung gestiftet wird. „Der echte Gelehrte ist der vollständig gebildete Mensch, der allem, was er berührt und tut, eine wissenschaftliche, idealische, synkritistische Form gibt". Die Seele ist die Zentralmonas, die die übrigen Sinne „aktiviert und vereinigt". In ihr aber dirigiert der Geist, dessen synkritische Kraft Gott selbst ist[285].

Novalis verzichtet daher darauf, das System als eine „Zweiheit oder Dreiheit" begreifen oder darstellen zu wollen. Ein allbefassender Aufriß im dialektischen Schema müßte ihm dem gegenüber machtlos erscheinen, was nicht Natur und Geist gesondert, sondern beides im innigsten Verein ist. Nur den Dichtern und den selbst zu lebendiger Bildungskraft befreiten Menschen kann es gelingen, in die echte Synthesis des Allebens einzudringen, das Elementare durchsichtig zu machen und das Verwickelte in seiner genetischen Einfachheit zu erkennen. Erst in der Liebe bricht die neue Welt herein, in der die Phantasie die Trümmer der entseelten Konstruktion und gerade das Alltägliche in den Reigen der wunderbaren und doch allerwirklichsten Wirklichkeit hineinzieht.

Der Liebe Reich ist aufgetan,
Die Fabel fängt zu spinnen an.

Das Urspiel jeder Natur beginnt,
Auf kräftige Worte jedes sinnt,
Und so das große Weltgemüt,
Überall sich regt und unendlich blüht.
Alles muß ineinandergreifen,
Eins durch das andre gedeihn und reifen;
Jedes in Allen dar sich stellt,
Indem es sich mit ihnen vermischet
Und gierig in ihre Tiefen fällt,
Sein eigentümliches Wesen erfrischet
Und tausend neue Gedanken erhält[286].

Der Schlüssel zur Natur liegt also bei Novalis weder in dem dialektischen Ich noch in dem Eindringen in ihre Symbolik. Wenn Schelling am Schlusse des transzendentalen Idealismus die Natur unter dem Bilde einer „Odyssee des Geistes“ fassen und in diesem Bilde der Phantasie ihren Anteil an der Deutung der Natur geben zu können meint, so würde Novalis darin die unerschöpfliche Eigenwilligkeit der Natur völlig verkannt finden. Für den Dichter „hat die Natur alle Abwechslungen eines unendlichen Gemüts, und mehr als der geistvollste, lebendigste Mensch überrascht sie durch sinnreiche Wendungen und Einfälle, Begegnungen und Abweichungen, große Ideen und Bizarrerien“. Gerade in dieser gänzlichen Verschiedenheit der scheinbar verwandten Geister in ihrem Verhältnis zur Natur wird deutlich, wie wenig Novalis eigentlich Naturphilosoph ist. Der Naturphilosophie ist wesentlich, daß sie aus der Natur eine reichere Kenntnis von dem empfängt, was ihr das Wesen des Sinnes und der Gesetzlichkeit überhaupt ist. Novalis hat sich weder der Philosophie noch der Natur je um solcher Aussichten willen überantwortet. Für ihn gibt es in der Tat nur den einen Weg, der nach innen führt und ganz eigentlich alles beseelt und ins phantastische Leben überführt[287].

Die Synthesis kann also bei Novalis nicht Stufe um Stufe sich auferbauen, indem sie etwa zunächst die Natur und dann die Sittlichkeit und weiter die Dichtung, die Geschichte, die Religion begreift und schließlich alles zum Ganzen zusammenzunehmen versucht. Denn gerade dies ist ihr eigentümlicher Charakter, daß sie in jedem Einzelnen ganz gegenwärtig ist; daß sie in allem das gleiche

unermeßliche Spiel willkürlichster Totalität auslöst. Dichtung und Philosophie verschmelzen sich hier bis ins Letzte. Sie erhellen sich nicht eigentlich wechselweise, sondern sind eins. Ihre Trennung ist nur scheinbar und zum Nachteil beider: „Die Poesie ist der Held der Philosophie. Die Philosophie erhebt die Poesie zum Grundsatz". Es ist Inhalt und „Kern" der Philosophie des Novalis, daß die Poesie das „echt absolut Reelle" ist[288].

Der Geist der Poesie ist daher das ausschlaggebende Kriterium der Synthesis. Novalis hält sich zwar gelegentlich an die Dreistufigkeit, die von der Thesis über die Antithesis zur Synthesis führt. Aber schon in ihrem ersten Ansatz ist diese dialektische Bewegung zugleich der „Keim des gebildeten Menschen", „die genialische Konstitution"; „das System der Behauptungen", in dem der genialische Denker endigt, kann daher auch keine zeitlos gültige begriffliche Wohlordnung darstellen, sondern es muß „Freiheit und Unendlichkeit", oder in noch verwegenerer Formulierung „Systemlosigkeit, in ein System gebracht" sein. Wenn synthetische Urteile „genialische" Urteile sind, dann wird auch das System historisch erfüllt sein müssen. „Echtes Gesamtphilosophieren ist ein gemeinschaftlicher Zug nach einer geliebten Welt, bei welchem man sich wechselseitig im vordersten Posten ablöst."[289]

Das Wesentliche, auf das es auch in der Behandlung des Besonderen ankommt, ist nicht dies Besondere selbst, die Natur, der Staat, die Kunst, die Philosophie und die Wissenschaft, sondern die gemeinsame poetische Bildkraft, die tief reale Macht der Fabel und der „Liebe lösende Hand", aus der alles Zerstreute erst seinen Anteil am wirklichen Leben erhält. Die Poesie ist das gestaltende und wirkende Band in der Philosophie. In der Poesie ist das innerste Weltprinzip der Romantik auch sprachlich lebendig, weil der etymologische Grundsinn dieses Wortes es in die nächste Beziehung zur Poiesis des Platonischen Gastmahls setzt; und Novalis hat es am unreflektiertesten unternommen, den romantischen Kosmos in diesem Zeichen als Wirklichkeit und seelische Realität zu deuten. Die entscheidende Stelle, in der der Beruf der Poesie zwar von der künstlerischen Darstellung nicht losgelöst, aber weit über sie hinausgerückt und dem unersetzlichen „Bestand der Menschheit" zugeeignet wird, findet sich im 7. und

8. Kapitel des Ofterdingen. Sie schließt mit dem Bedauern, daß „Poesie einen besonderen Namen hat, und die Dichter eine besondere Zunft ausmachen. Es ist gar nichts Besonderes. Es ist die eigentümliche Handlungsweise des menschlichen Geistes. Dichtet und trachtet nicht jeder Mensch in jeder Minute?“ Gerade ein an Kant und Fichte früh gebildetes Denken, das noch dazu durch Hemsterhuis zum Glauben an den Zaubersinn sich bestimmt fand, der durch seine bloße Berührung in dem Alltäglichsten das Heiligste zu enträtseln weiß, ein solches an die Wunderkraft der Synthesis gewöhntes Denken mußte den Traum, daß „am Ende alles Poesie“ und die Welt Gemüt wird, als beseligende Wirklichkeit ergreifen. Denken und Dichten sind im Grunde eins, und die Dichtkunst ist nur „willkürlicher, tätiger, produktiver Gebrauch unsrer Organe“. „Die Poesie hebt jedes Einzelne durch eine eigentümliche Verknüpfung mit dem übrigen Ganzen“. Sie bewirkt etwas weit Höheres als die bloße Ordnung, sie begnügt sich nicht, alles in Reih und Glied zu stellen und dem Einzelnen seinen bestimmten Platz im Ganzen anzuweisen. Sie befreit in ihm selbst das Ganze, sie entbindet die Sympathie oder vielmehr die „Koaktivität“, durch die das Endliche mit dem Unendlichen in die innigste Gemeinschaft tritt. Die Poesie als Poiesis nimmt das Einzelne aus der gemeinen Bindung heraus und versetzt es auf die ihm gemäße Weise in transzendentale Freiheit. „Poesie ist die große Kunst der Konstruktion der transzendentalen Gesundheit. Der Poet ist der transzendentale Arzt . . . der transzendentale Dichter ist der transzendentale Mensch überhaupt.“[290].

Der magische Idealismus ist nicht bloß Umdeutung des Idealismus Fichtes. Ihm liegt eine unmittelbarere und universellere Art der Poiesis zugrunde, als sie dem Philosophen zu Gebote steht. Novalis hat sich einmal sehr klar über sein Verhältnis zu Fichte ausgesprochen. „Wie sich die bisherigen Philosophien zur Logologie verhalten, so die bisherigen Poesien zur Poesie, die da kommen soll.“ So wie unter dieser Logologie der transzendentale Anspruch der Wissenschaftslehre zu verstehen ist, so ist auch bei der künftigen Poesie an die transzendentale gedacht, die eben Poesie der Poesie ist und darin ganz der Wissenschaft der Wissenschaft entspricht. Sie tut mit Bewußt-

sein, was bislang „ohne ihr Wissen“ rein als das natürliche und zufällige Geschenk des echten Dichters sich ergab. Da aber auf die frühere Weise wohl Kunstwerke zustande kamen, die im Einzelnen poetisch, im Ganzen „gewöhnlich unpoetisch“ waren, so wird die transzendentale Poesie — und zwar als notwendige Folge der Wissenschaftslehre — darin einen Wandel bewirken, daß sie die Poesie zur vollendeten Herrschaft bringt, und zwar nicht nur in den Werken der Dichter, sondern im Leben selbst. „Durch Bemeisterung des Stimmhammers unsers höhern Organs werden wir uns selbst zu unserm poetischen Fato machen — und unser Leben nach Belieben poetisieren und poetisieren lassen können.“ Gleichwohl ist diese Parallelentwicklung eine solche, die mit der philosophischen Entscheidung zwar zusammenhängt, aber in sich selbst etwas Anderes bedeutet. Das Mittel der poetischen Darstellung ist ja nicht die Konstruktion, sondern die lebendige Zeugung und Schöpfung. Freilich spielt auch die Einbildungskraft, die für Novalis der „poetische Sinn überhaupt“ ist, in der idealistischen Philosophie eine entscheidende Rolle. Aber sie ist für die Poesie ein unmittelbareres Werkzeug als für die Philosophie. Denn während der Philosoph ihre Schöpfung in eine begriffliche Ordnung eingrenzen muß, darf der Dichter und der im erweiterten Sinn transzendentale Poet in dieser Schöpfung selbst die Erfüllung seines Tuns ausreifen lassen und genießen. „Die transzendentale Poesie ist aus Philosophie und Poesie gemischt. Im Grunde befaßt sie alle transzendentalen Funktionen, und enthält in der Tat das Transzendentale überhaupt.“ Sie greift weiter als die Philosophie greifen kann, und während diese in die Indifferenz des Absoluten ausmündet, darf jene in konkreter Fülle ihr „geschmücktes Indien“ besitzen[291].

Das Magische ist ursprünglich weder in der Natur noch im dialektischen Prozeß, sondern in der Poesie zu Hause. „Der Zauberer ist Poet“, und als solcher tut jeder „nach seiner eigenen Art Wunder“: „Je größer der Magus, desto willkürlicher sein Verfahren, sein Spruch, seine Mittel“. Die schöpferische Belebung des Dichters, der „Synthesismus der Phantasie“ ist die magische Urkraft. Die Philosophie kann erst nachträglich in magische Beleuchtung treten. Wenn die Magie des Dichters keine besondere

Qualifikation, sondern das allgemeine Prinzip des echten Zeugens ist, dann wird auch der unter ihrer Einwirkung arbeitende Gelehrte „in einem neuen Lichte“ erscheinen. Dann mag auch in dem Quellgrund der synthetischen Urteile die „magische Intelligenz“ durchblicken. Immer bleibt doch der Beginn der neuen Weltperiode, die der „prosaischen Natur des jetzigen Himmels und der jetzigen Erde“ ein Ende macht, an den Durchbruch des poietischen Funkens geknüpft. In diesem Ereignis ist die vergangene Welt gerichtet und die neue, gebildete Welt eingeleitet[292].

Von hier aus muß alles Besondere seine eigentümliche Deutung erfahren. Es gibt nur einen Wertakzent, den Jegliches dadurch empfängt, daß es der poietischen Beseelung teilhaft wird. Natur und Geschichte, Philosophie und Kunst, Staat und Wirtschaft, ja selbst die Religion stehen entweder in der neuen Schöpfung oder bleiben außer ihr. „Alles Vollendete spricht sich nicht allein, es spricht eine ganze mitverwandte Welt aus.“ Das ist die Weisheit des Ofterdingen, daß in der Nähe des Dichters die Poesie überall ausbricht: „Das Land der Poesie, das romantische Morgenland, hat euch mit seiner süßen Wehmut begrüßt; der Krieg hat euch in seiner wilden Herrlichkeit angeredet, und die Natur und Geschichte sind euch unter der Gestalt eines Bergmanns und eines Einsiedlers begegnet.“[293]

In der Natur öffnet sich vielleicht am leichtesten das, was die echte Substanz des Dichters ausmacht. „Naturforscher und Dichter haben durch Eine Sprache sich immer wie Ein Volk gezeigt.“ Der Geist der Natur ist immer am hellsten in den Gedichten erschienen. Nur der selbst Entsiegelte kann das Siegel der Natur lösen. Ihm teilt sich die Welt der Natur nicht mehr in die Steine, Pflanzen und Tiere und in all das Weitere, dessen der Verstand zu seinem System bedarf, sondern er ergreift in jedem Teil einen Zipfel der verborgenen Unendlichkeit. Nur der Geist, und bestimmter noch, der poietische Geist kann in dem, was er angreift, die geheimnisvolle Beziehung auf das Ganze zur Entfaltung bringen. Insofern läßt sich daher von einer magischen Physik und von einer „geheimnisvollen Behandlung der Naturwissenschaften“ sprechen. Wenn die vollkommene Totalität und der echte Charakter des Systems sich nicht nur im Universum, sondern in fast

noch höherer Bestimmtheit in jeder vollkommenen Individualität darstellen, wenn das „Natursystem eines Individuums sowohl durch die übrigen individuellen Natursysteme als durch das höhere, allgemeine — und am Ende durch das Natursystem des Universums mitbestimmt" ist, dann kann nur eine symbolische Deutung zum Ziel führen. Die Richtung der Tätigkeit mag ursprünglich im Dichter und im Naturforscher eine verschiedene sein: die unlösbare Korrelation dieser beiden Tätigkeiten muß bestehen bleiben. „Entweder muß die Natur Ideenträger oder das Gemüt Naturträger sein." Immer muß das Symbol die Brücke schlagen zwischen dem Besonderen und dem Ganzen[294].

Wird die Natur so der eigentlichen Welt einverleibt, die jenseits des bloß existierenden Daseins als die wahrhafte Schöpfung sich auftut, dann muß sie auch für die sittlichen Beziehungen offen sein, die Novalis in ihr aufdecken will. „Die wirkliche Natur ist nicht die ganze Natur." Auch in der Natur kann die Vergangenheit nicht verschwinden, wenn doch ein wahrhaftes Geschehen in ihr sich ereignen soll. In diesem Fortleben des Vergangenen liegt also der Grund für die Beziehung der Natur auf die Moralität. Aber zugleich ist mit dieser Beziehung der eigentliche Boden der Natur verlassen. In dem Augenblick, wo die Natur moralisch werden soll, finden wir uns selbst als ihre „Erzieher, ihre moralischen Tangenten, ihre moralischen Reize" vor. Der Mensch ist der „Messias der Natur". Er steht selbst hinter ihren Geheimnissen, und sie ist auf eine wunderbare Weise zugleich sein eigenes Geheimnis. Mit der Erinnerung an die Moralität und an die Aufgabe der Moralisierung ist auch in dem Bereich des Menschen die äußerste Grenze berührt, in der die schöpferische Betätigung in das Göttliche und in Gott selbst übertritt. Als Messias ist der Mensch schon mehr, als er aus sich eigentlich verantworten kann[295].

Es wird geraten sein, von der Natur nicht sogleich zu diesem Äußersten überzugehen. Unmittelbarer scheint der Naturschöpfung die Geschichte verwandt zu sein, die doch auch im Bereich der Natur ihren eigenen Schauplatz hat. Ihr Sinn enträtselt sich dem Menschen freilich zunächst in seiner eigenen Welt. „Das größeste Geheimnis ist der Mensch sich selbst. Die Auflösung dieser unendlichen

Aufgabe in der Tat ist die Weltgeschichte." Auch die Geschichte kann den Menschen nicht über die schöpferische Synthesis des Dichters hinweg in eine neue Welt der Entscheidung versetzen. Eine solche Erwartung wäre Novalis gegenüber noch viel weniger angebracht als gegenüber Schelling. Wohl aber tritt die Geschichte der Natur als ein Eigenes und Neues zur Seite, ohne daß deshalb der Natur für sich, d. h. ohne diese ausdrückliche Beziehung, etwas von ihrer Selbstgenugsamkeit und Gottunmittelbarkeit genommen wird. Die Natur wird als die Vergangenheit der „Boden der Geschichte". Die Geschichte aber bringt mit den Kräften des Willens und des Verstandes etwas hervor, was den „mündigen" Menschen verlangt und was der Zeit vor Raum und „Boden" zu einem eigenen Sinn verhilft. Erst dem, was sich selbst durchdringt, kann das Vergangene sich zu einem „eignen, durchaus erklärbaren Ganzen" versammeln[296].

Aber auch diese Welt der sich selbst erzeugenden, Vergangenheit und Zukunft verknüpfenden Geschichte muß von der Poiesis belebt werden. Nur der Dichter weiß um die Kunst, „Begebenheiten schicklich zu verknüpfen". Der geheimnisvolle Geist des geschichtlichen Lebens tut sich in den Märchen tiefer als in den gelehrten Chroniken auf. „Fabel und Geschichte begleiten sich in den innigsten Beziehungen auf den verschlungensten Pfaden und in den seltsamsten Verkleidungen." Bei solcher Sachlage kann es kein Wunder mehr sein, daß auch die Geschichte wie alles übrige Leben schließlich in den Hafen der Tugend und der Religion einmündet, und der mögliche Entscheidungscharakter des geschichtlichen Lebens durch den endgültigen Anbruch des goldenen Zeitalters aufgehoben wird. Die Liebe ist gleichermaßen das „Amen des Universums" wie der „Endzweck der Weltgeschichte". Das aus dem Jahre 1799 stammende Fragment „Die Christenheit oder Europa" verdeutlicht, wie Novalis den Eintritt und die Verwirklichung des goldenen Zeitalters sich dachte. Hinter sich sieht er das im Christentum glücklich geeinte Europa, das in all seinen Lebensäußerungen das Sinnbild einer tiefgegründeten Harmonie darstellt. Aber diese erste mittelalterliche Herrlichkeit mußte fallen. Mit der Zeit erstarrt der harmonische Organismus. Die Teile fallen auseinander und ein widriger Streit bedroht

das Ganze der entfalteten Kultur. Nach dem Gesetz der geschichtlichen Entwicklung muß die Vergangenheit immer wieder der Zukunft aufgeopfert werden. „Fortschreitende, immer mehr sich vergrößernde Evolutionen sind der Stoff der Geschichte.“ Das Vergangene ist nie schlechthin vergangen: „Aus unzähligen Verwandlungen geht es in immer reiferen Gestalten erneuet wieder hervor.“ Die Reformation war notwendig; aber sie war wie nach ihr die französische Revolution in ihrem Ergebnis der Schrittmacher des trennenden und eisigen Verstandes; sie bedeutete mit dieser ein Heraustreten aus dem „Geist der Geister“ und die im letzten vermessene Anmaßung, die Geschichte nach den Gesetzen des abstrakten Verstandes zu „modeln“. Soll die Trennung einer neuen Vereinigung Platz machen, dann wird es notwendig sein, in einer gläubigeren Hingegebenheit an den poetischen Sinn der Geschichte den „feierlichen Ruf zu einer neuen Urversammlung“ zu vernehmen und auf Grund des „europäischen Konziliums“ der Christenheit auch die anderen Weltteile mit dem Heiligen zu versöhnen[297].

Ist die Geschichte so das Vorspiel eines herrlichen Dereinst und schwebt über ihrem zeitlichen Ablauf der „Traum einer unendlichen, unabsehlichen Gegenwart“, in welcher das Reich einer alles durchdringenden Poiesis seine Herrschaft antreten wird, dann werden auch die einzelnen Organismen, die in der Geschichte sich mitentfalten, einer höheren poietischen Weihe teilhaft werden müssen. „Der poetische Staat ist der wahrhafte, vollkommene Staat.“ Er muß von innen her belebt sein. Der äußere Streit ist ein Zeichen dafür, daß das innere Wesen der staatlichen Bestimmung noch verborgen ist. Republik und Monarchie sind in dem Bereich des vollkommenen Staates keine sinnvollen Gegensätze mehr. Der König und die Republik sind so untrennbar wie Körper und Seele. Eins ohne das andere sind „Worte ohne Bedeutung“. Aber auch in den Gliedern des Staates dürfen Menschen und Institutionen nicht auseinanderfallen. Der Mensch wird durch den echten Staat nicht beschränkt, sondern unermeßlich erweitert. Statt daß der Staat als Hemmung der schöpferischen Betätigung des Einzelnen empfunden wird, müßte er als Befreier und als „Armatur der gespannten Tätigkeit“ erfahren werden. Die Symphonie der

Schöpfung kann dieses Instrumentes nicht entbehren, wenn die Weltgeschichte schließlich in einem köstlichen Universum sich beschließen soll. Die ganze utilitaristische Staatsauffassung wird von Novalis beiseitegeschoben. Der Staat hat nur insofern etwas zu bedeuten, als er neue Kräfte auslöst und nicht sie beschwichtigt und den Polizisten spielt. „Der Staat überhebt den Menschen keiner Mühe, sondern er vermehrt seine Mühseligkeiten vielmehr ins Unendliche; freilich nicht, ohne seine Kraft ins Unendliche zu vermehren.“[298]

Dieser tiefe Zusammenhang zwischen Staat und Mensch bürgt dafür, daß das Äußere der Organisation nicht zum Hemmschuh dessen wird, was von innen her sich entfalten soll. Das Gesetz soll auf den besonderen Zustand abgestimmt sein, in dem sich die lebendigen Glieder des Staates befinden. Mit steigender Bildung sollen sich die Gesetze vermindern und verinnerlichen, und die vollkommene Verwirklichung des Staatsgeistes würde „alle Gesetze überflüssig“ machen. Dem Staate kann daher nicht anders geholfen werden als wie dem Geiste überhaupt. „Aus jedem echten Staatsbürger leuchtet der Genius des Staats hervor“, und das Mittel seiner Verkündigung scheint das einzige zu sein, das in der Zwischenzeit helfen und die Zukunft herbeiführen kann. Das „einzige Gesetz“, das im Staate wahrhaft gilt und das als der Inbegriff aller Gesetze wirken müßte, ist also dieses: „Sei so gut und poetisch als möglich.“[299]

Daß aber grundsätzlich von der Wirtschaft und der gesamten ökonomischen Verfassung dasselbe gelten muß, konnte Novalis fast schon aus dem „Wilhelm Meister“ entnehmen, der in diesem Punkt dem romantischen Ideal wenigstens in der Form nahekommt. In der letzten Absicht ist das Idealbild, das Novalis vorschwebt, aber wohl weniger alltäglich als das, welches Goethe verkündet. Goethe sucht im wirklichen Alltag die poetische Wahrheit, während Novalis eine idealische Poiesis dem in seiner bloßen Wirklichkeit gemeinen Alltag unterschieben möchte. Er findet daher, daß bei Goethe die „ökonomische Natur“ allein übrig bleibt. Ihm selbst aber geht der tiefste Sinn der Ökonomie bei dem Traum der herrlichen Symphonie auf, die in der universellen Poiesis ihren Anbruch feiert. Man muß die ganze Erde wie e i n Gut betrachten

lernen und so die „Bildung einer poetischen Welt um sich her" erreichen. Der ganze Umkreis des Alltäglichen wird Novalis Ausdrucksmittel für das, was ihn im Innersten bewegt und in seiner Vollendung als Ordnung des goldenen Zeitalters sich darstellt. Der Ofterdingen veranschaulicht das, was hier geschieht und geschehen soll: „In dieser Freude, das, was außer der Welt ist, in ihr zu offenbaren, das tun zu können, was eigentlich der ursprüngliche Trieb unsers Daseins ist, liegt der Ursprung der Poesie." Und hier gerade erweitert sich die Poesie zum allgemeinen Ursprung aller Menschenschöpfung[300].

Aber der Nachdruck liegt bei dieser „Kunst, das gewöhnliche Leben zu poetisieren", nicht auf dem gewöhnlichen Leben, sondern auf der geistig-poetischen Durchdringung desselben. So sind Philosophie und Kunst zuletzt doch die höchsten Elemente, die in der poietischen Synthese wirksam werden. Die Romantik kann in keinem Augenblick der Philosophie entraten, weil sie allein immer von neuem die Einheit in der Mannigfaltigkeit zu verbürgen vermag, die bei dem Kampf um System und Synthese unentbehrlich ist. Das Ziel freilich wird bei Novalis kaum mehr in der Philosophie zu erreichen sein. Was Schelling in dem Schlußabschnitt seines Systems sich eingestehen mußte, dem wird Novalis sich zu entziehen viel weniger Grund haben. Die Philosophie muß zur Dichtung hinüberleiten, wenn nicht am Ende das Eis des Verstandes alle schöpferischen Lebensregungen erstarren lassen soll. Aber der Weg zur Dichtung und zur Poiesis führt durch die Philosophie hindurch. Novalis hält an der alten Platonischen Weisheit fest, daß die Philosophie nichts „hervorbringen" kann. Aber nur dank ihrer Hebammenkunst kann das Hervorbringen in Freiheit vor sich gehen. Die Philosophie ist das große Mittel der schöpferischen „Emanzipation". Aber auch jetzt darf Emanzipation nicht Loslösung von dem zugrunde liegenden Faktum des Hervorbringens sein wollen. Die Philosophie soll die Verborgenheit des Wirklichen offenbar machen helfen. Sie soll durch das „idealische Ich" das wirkliche erregen, soll es zum schöpferischen Heraustreten aus der Verborgenheit anreizen. Sie soll die Poiesis zum Bewußtsein der in ihr liegenden Möglichkeit und

Mächtigkeit bringen. Die Philosophie „zeigt uns, was die Poesie sei; daß sie eins und alles sei"[301].

Die systematische Philosophie ist das Experiment in der höchsten Potenz. Sie konstruiert in einer abstrakteren Dimension das voraus, was der Dichter in der Fülle des Wirklichen schaffen soll. Sie vivifiziert den Dichter. Wenn sie aber so an das Schöpfertum des Dichters gebunden bleibt, kann sie nicht schon zu Anfang das Absolute in der Gewalt haben. Sie kann nur mit einer Polarität beginnen und auf ihrer Grundlage „als ein höheres Analogon des Organismus" mit der Entfaltung eines Ganzen enden. „Philosophie und Unphilosophie" müssen im Anfang auf eine möglichst interessante Weise gemischt sein, damit das anzustellende Experiment den größtmöglichen Aufschluß gibt. So wird dem Individuellen ein unveräußerlicher Anteil an der Philosophie gesichert. Auch der vermeintliche Transzendentalphilosoph muß praktisch „mehr oder weniger Individualphilosoph" sein. Aus dieser Einstellung heraus werden die seltsamen Bemerkungen des Novalis über den artistischen und experimentellen Betrieb der Philosophie erst eigentlich verständlich[302].

Auch die Philosophie muß dem poietischen Universum und dem goldenen Traum der Endzeit sich einfügen. Es ist mehr als ein vermessener Einfall, wenn Novalis einmal den Kuß als ersten Keim der Philosophie bezeichnet. Der Kuß ist zugleich der Anfang eines neuen Lebens und sein Geständnis. Er ist das geheimnisvolle Eingeständnis, das erst das „Lebensprinzip der allein wahren und ewigen Liebe" offenbar macht. Weil der Kuß der Ausdruck des Verständnisses dieser Situation ist, kann er zum Symbol der Philosophie werden; freilich nur einer solchen, die mit dem Leben unlösbar verbunden und daher selbst dazu bestimmt ist, von der Poiesis überwunden zu werden. Je freier daher diese Kunst des Experimentierens gehandhabt wird und je universeller die Einheit in die Mannigfaltigkeit hineinzuleuchten vermag, desto mehr nähert sich die Philosophie der Dichtung. Der Denker, der schließlich „aus jedem alles zu machen weiß", dringt in seiner höchsten Potenz zur Freiheit des Dichters durch, für den ja auch in allem Besonderen das Ganze durchsichtig wird. So ist die „Poesie der Schlüssel der Philosophie, ihr Zweck und ihre Bedeutung". Auch die Philo-

sophie mündet ein in den Ozean der schöpferischen Allgegenwart, aus dem alles Leben in Natur und Geschichte und alle Betätigung des menschlichen Geistes herstammt. „Der Dichter schließt, wie er den Zug beginnt."[303]

Der Dichter gibt nur darum sich an alles hin, um es zwingender und bestimmter in den Strom seines eigenen Schaffens hineinzuziehen. Es soll zuletzt kein Unterschied mehr zwischen Poesie und Prosa sein. Aber in solcher Erweiterung ist die Kunst nicht mehr bloße Kunst. Ihre volle Bestimmung erreicht sie nur auf Grund ihrer poietischen Verwurzelung. Phantasie und Liebe können nur gemeinsam den Tag des Heils heraufführen, an dem alle Trennung in schöpferische Vereinigung übergeht. Die besonderen Künste sind nur das zubereitete Material, auf dem der „höhere Künstler" komponiert. Das Thema seiner Komposition aber ist immer das gleiche: er soll „alles in Sophien verwandeln" und der eigentliche Verkündiger des Mysteriums sein. In dem Atem dieser Kunst sind nicht mehr „Zahlen und Figuren" die „Schlüssel aller Kreaturen", sondern was „die Tiefgelehrten wissen", tritt in ihr „ins freie Leben" zurück. Wenn man in „Märchen und Gedichten" die „wahren Weltgeschichten" erkennt,

Dann fliegt vor einem geheimen Wort
Das ganze verkehrte Wesen fort[304].

Fabel und Eros sind Geschwister. Im Ofterdingen endet sich die Unterredung über den Sinn der Poesie als Poiesis in einer „langen Umarmung" und mit „unzähligen Küssen". In der Liebe empfängt das Schöpfertum des Geistes erst seine moralische Erfüllung und seine religiöse Gründung, obzwar dies beides dem Begriff der Poiesis, wie er Anfang und Ende ist, bereits zugrundeliegt. In dem echten Schöpfertum des Ich muß das Du beschlossen sein. Heinrich erfährt in der Begegnung mit Mathilde: „Ohne dich wäre ich nichts. Was ist ein Geist ohne Himmel, und du bist der Himmel, der mich trägt und erhält." Freilich ist dies Du nicht etwas, in dem alle Sehnsucht des Ich zum Verstummen käme. Das Stehen in dieser Liebe löst zugleich ein Weiterdrängen in die „Heiligtümer des Lebens" aus. Es ist begleitet von der Sehnsucht nach Erlösung aus den irdischen Banden.

Auch in der Liebe schließt sich nur tiefer das mystische Geheimnis des allgegenwärtigen Jenseits auf, dessen Gleichnis der aus der Poiesis belebte Kosmos der Natur und Geschichte ist[305].

Wenn so der Liebe Reich aufgetan scheint und in erfüllterer Anschauung dasselbe sich darbietet, was anfangs als das Wunder der magischen Belebung sich erschloß, fragt sich gleichwohl, ob nicht Tod und Krankheit für sich schon mächtig genug sind, um das schöne Weltgesicht der Poiesis zu verzerren. Allerdings fällt die Religion für Novalis weithin mit der andächtigen Verherrlichung dessen zusammen, was in dem beseelenden Hauch der Liebe erblüht. Aber der Dichter der „Hymnen an die Nacht" und der geistlichen Lieder hat auch in einer anderen Sprache von der Religion und von Gott gesprochen. Die Frage, welche historischen Mächte hier auf Novalis gewirkt haben können, muß dem Historiker der Romantik überlassen bleiben; die systematische Tragweite dessen, was hier geschieht, ist so groß, daß eine bloß historische Erklärung dieses Ereignisses nicht möglich ist. Ein altes Buch, so heißt es rückdeutend in dem Gedicht An Tieck, weist ihm der „sauern Wallfahrt Ende" und die Wohnung seines Vaters.

> Die Zeit ist da, und nicht verborgen
> Soll das Mysterium mehr sein.
> In diesem Buche bricht der Morgen
> Gewaltig in die Zeit hinein.

In diesen Versen, die in der Tat auf Jakob Böhme bezogen sind, drückt sich eine eschatologische Gewißheit aus, die auch anderwärts sich findet, wenngleich sie niemals unangefochten sich zeigt und daher nicht ein wirkliches Stehen in ihr bekundet:

> Du wirst das letzte Reich verkünden,
> Was tausend Jahre soll bestehn[306].

Die Religion ist zunächst etwas, was zwar an der Grenze, aber durchaus in der Linie der liebenden Poiesis liegt. In dem zweiten Teil des Ofterdingen deutet sich der „wahre Geist der Fabel" als eine „freundliche Verkleidung des Geistes der Tugend". Und wenn diese die unmittelbar unter den Menschen wirkende Gottheit ist, dann ist auch

die Fabel selbst das „wunderbare Widerlicht der höheren Welt". Welt und Geschichte verwandeln sich in die Heilige Schrift, wenn nur die Bereitschaft da ist, in dem Rhythmus der Liebe „die vergötternde Gegenwart des allerpersönlichsten Wesens" zu vernehmen. Diese Bereitschaft aber wird durch die Moral vermittelt, deren Stimme im Gewissen laut wird. Der Mensch steht zu Gott in einer ganz sicheren Beziehung, sofern es nur über den wahren Sinn der Poiesis in ihm Licht geworden ist und er in ihrem Dienst sich mitwirkend weiß an der Moralisierung des Daseins. Die Religion ist zunächst nur der gesammelte Ausdruck für diese Lage des Menschen, der in dem Dienst der Poiesis und in der beseligenden Macht der Liebe frei geworden ist und einem höheren Leben sich erschlossen hat. „Was wir Glauben an Versöhnung nennen, ist nichts als Zuversicht einer vollendeten poetischen Weisheit in den Schicksalen unseres Lebens."[307]

Bliebe eine solche Deutung des Glaubens das letzte von Novalis gesprochene Wort, dann wäre jene Berufung auf die Zukunft, die in die Gegenwart hineinbricht, nur eine poetische Metapher für den Anbruch der vollendeten poietischen Welt mitten in der Raumzeitlichkeit des kreatürlichen Daseins. Die Religion wäre alsdann nur die Bekräftigung der romantischen Totalität. Sie wäre der Inbegriff der Vollendung, die im Stande der vollkommenen Moralität da ist. Christus würde mit seiner Verkündigung nur das Sinnbild der Tugend sein. So wie unser reiner sittlicher Wille dann Gottes Wille wird, so können wir auch unter den Menschen Gott suchen und unsere tiefste Erfahrung in Gottes Wort verwandeln. Wenn wir die Geliebte zum Gott machen, so treiben wir damit „angewandte Religion". Hier erscheint der *Deus in nobis* vielleicht in seiner fragwürdigsten Gestalt. Novalis konnte solche Sätze niederschreiben, weil die Realistik seiner Phantasie ihnen einen inneren psychologischen Halt gab. Man weiß, wie sehr Sophie in dem Glück der Poiesis genossen wird. Gibt es bei Novalis ein Zeugnis dafür, daß diese Gesichertheit in dem Genuß des durch ihn selbst zu realisierenden Gottes einer andersartigen Erfahrung gewichen ist, in der Gott nicht von vornherein in des Menschen Gewalt ist[308]?

Auf keinen Fall wird man sich dafür auf die Anfechtungen der letzten Zeit berufen können, die in den erhal-

tenen Tagebuchaufzeichnungen doch nur ein trauriges Ende erahnen lassen. Was hier niedergeschrieben ist, schwankt zwischen Furcht und Hoffnung. Es wäre als solches nur ein Zeichen dafür, daß der Totalitätsglaube nur für glückliche Augenblicke Befreiung gewährte, und daß dem Überschwang nur zu bald die ängstliche Ermattung folgte. Darin bewiese der Tod nur seine unerbittliche Schicksalhaftigkeit über alles, was die menschliche Phantasie ihm auch entrissen zu haben scheinen könnte. „Wähl' ich nicht alle meine Schicksale seit Ewigkeiten selbst? Jeder trübe Gedanke ist ein irdischer, vorübergehender Gedanke der Angst." „Lehrjahre der höheren Lebenskunst" verraten noch immer die Siegessicherheit des in seinem eigenen Bannkreis stehenden Menschen. Und selbst wenn der Sinn, „alles Geschehene mit freudigem Herzen wie eine Wohltat Gottes hinzunehmen", ihm zuwächst, und wenn er das Gebet als „universale Arznei" zu erfahren beginnt, ist damit noch kein Zeugnis gesetzt, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach nur ein neues Beschwichtigungsmittel gefunden. Auch die Vorbereitung, die der Ofterdingen für die Heraufführung des letzten Reiches traf, läßt nicht erkennen, daß Novalis ganz von dem Glauben an das neue Paradies gelassen hätte, das dem Märchen die Rolle seines Verkündigers zusprach[309].

Novalis ist am 25. März 1801 gestorben. Seine innere Entfaltung war zu eindeutig, als daß etwa das Bekanntwerden mit Jakob Böhme mehr als eine bestimmte Verlagerung des Poiesistraums hätte bewirken können. Die religiöse Sprache und Mythologie wird zwar hinter dem Schleier der Dichtung stärker sichtbar als früher. Es fragt sich nur, ob irgendwo ein Zweifel in das poietische Sichregen des fabelnden Eros einbricht, der aus der Begegnung mit einer andersartigen Wirklichkeits- und Gotteserfahrung herstammt. Die „Hymnen an die Nacht" berichten, wie mit einem Mal „des Lichtes Fessel" als das „Band der Geburt" riß und wie der entbundene Geist seitdem gegründet ist in dem „unwandelbaren Glauben an den Himmel der Nacht und sein Licht". Noch empfindet der Mensch das sinnvolle Fortschreiten der Tagesarbeit, aber sein Herz gehört der Nacht. In ihr ist das Ende der Ge-

schäftigkeit gekommen, ist die „himmlische Freiheit“ die „selige Rückkehr“ da:

> Ich lebe bei Tage
> Voll Glauben und Mut
> Und sterbe die Nächte
> In heiliger Glut.

Jesus Christus ist das Zeichen, in dem diese Umwend der Wirklichkeit sich ereignet. Unter der Armut des kes waltet die neue Liebe des neuen Lebens, ersteht „unendliche Frucht geheimnisvoller Umarmung“. I neue Botschaft wird verkündet und ein „neues frem Leben“ keimt in seiner Nähe:

> Im Tode ward das ew'ge Leben kund,
> Du bist der Tod und machst uns erst gesund.

Der Tod entsiegelt das Geheimnis und bringt der jun Menschheit den „unversieglichen Becher der goldenen kunft“. Die Zeit ist erfüllt, da Gottes Angesicht die So aller ist.

Die heilige Geschichte ist in einen Hymnus verwand Über dem Tod erblüht ein neues Leben, das in unersch terter Herrlichkeit das volle Urbild dessen zu sein sche was die Poiesis des Romantikers ersehnt. Auch ihr geh nicht um das schöne Antlitz des vergänglichen Tages. den Wehen ihrer Geburt soll die Tugend und die Moral erwachsen. Das Licht der Poiesis ist das unterirdis Licht der Vorzeit. Der Tod Sophies ist der dunkle Sch aus dem alles aufsteigt. Das Mysterium ist überall der fang des neu sich regenden Lebens. Die Poiesis, von Novalis kündet, ist nicht die konstruierte Harmonie unangefochtenen Philosophen, sondern das aus imm wiederkehrender Schwachheit sich zur Bedeutung s melnde Leben selbst. Und wenn von der Zeit der Fr mente bis zum Ofterdingen und bis zu den Hymnen Poiesis immer tiefer in das Geheimnis der Religion taucht, so hängt das mit der immer unerbittlicher s ihm aufdrängenden Entscheidungsnot des Lebens se zusammen. Gewiß ist auch jetzt die Entscheidung nicht der Art, daß das durch den Kuß des Du befreite Ich s aus der dichterischen Ermächtigung, das neue Reich sel zu erbauen, herausgeworfen fände und statt dessen s

beschiede, auf das Wort zu hören. Wäre das der Fall gewesen, dann hätte der Dichter nicht so, wie er es gerade in den Hymnen getan hat, die Geschichte Jesu aus seinem eigenen Rhythmus neu gestalten können. Dann hätte er sich dessen nicht mächtig befunden, was als das wahre Morgen in die Zeit hineinbricht und daher nicht mehr aus ihr herauszusteigen braucht. Das Ergebnis dieser letzten Besinnung kann auf keinen Fall ein heimlicher Umsturz der romantischen Synthesis sein. Sie kann vielmehr nur helfen, Novalis tiefer in seinem Eigenen heraustreten zu lassen.

In dem letzten Abschnitt der Hymnen hat zwar Novalis unter der Bezeichnung „Sehnsucht nach dem Tode" die oben angedeutete Betrachtung weitergeführt. Hier begnügt sich die Dichtung nicht mehr mit der Verklärung dessen, was durch die Geburt Jesu sich ereignet hat, sondern hier drängt es den Dichter wirklich heraus aus der Tageswelt zur Heimat des Vaters.

Hinunter in der Erde Schoß,
Weg aus des Lichtes Reichen,
Der Schmerzen Wut und wilder Stoß
Ist froher Abfahrt Zeichen. . .
In dieser Zeitlichkeit wird nie
Der heiße Durst gestillet. . .
Zu suchen haben wir nichts mehr — —
Das Herz ist satt — die Welt ist leer.

Aber wenn dann am Ende ein Traum die Banden losbrechen und uns in des Vaters Schoß senken soll, wird zweierlei deutlich. Der Traum bricht keine wirklichen Banden, Jesus als „süße Braut" ist nicht der, der das Wort Gottes verkündet und denen, die es hören, die ewige Seligkeit verheißt. Das Andere aber ist die Gewißheit, daß Novalis wirklich die Not verspürt hat, in der die menschliche Wirklichkeit gebunden ist, und daß ihm niemals die Poiesis und das Märchen eine endgültige und wirkliche Erlösung gewesen sind. Weil er mit seinem ganzen Menschenernst in die romantische Gleichung eingegangen ist, hat er erfahren müssen, daß auf diesem Wege eine Auflösung sich nicht finden läßt. Deshalb hat sich der Ton immer mehr auf die Tugend, die Moralität und die Religion und auf die Nacht und ihre geheimnisvollen Schleier

verschoben. Deshalb steht am Ende dieses Lebens der Name Christi, freilich nur mit Schmerz und Sehnsucht und überschwenglicher Freude genannt. Die Frömmigkeit der geistlichen Lieder ist ein Zeichen dafür, daß zwischen dem Märchen und der Wirklichkeit ein Unterschied ist, der als Frage auch den tiefsten Deuter des romantischen Lebensgefühls nicht losgelassen hat und dessen Auswirkung seine reifste und ernsteste Wortgebung gezeitigt hat.

Die religiöse Wendung, die bei Novalis in den letzten Jahren seines Lebens erfolgte, ist entscheidend durch den inneren Gang seiner Lebenserfahrungen bestimmt. Das schließt nicht aus, daß er in einem solchen Augenblick dankbar die Führung annahm, die andere ihm dabei anbieten mochten. Zu diesen gehörte vor allem Schleiermacher. Aber Novalis war sich bei aller Verehrung darüber klar, daß die „Virtuosität“ dem echten Wesen der Religion, das in der Liebe sich kundgibt, widerstreitet. Er findet bei Schleiermacher zuletzt doch nur eine „Kunstreligion“ für die Gebildeten: „Die Liebe ist frei —, sie wählt das Ärmste und Hilfsbedürftigste am liebsten.“ Damit hat Novalis nicht nur kritisch klar gesehen, sondern noch einmal bezeugt, daß für ihn die lebendige Verifizierung dessen, was er sagt, ein sicheres Kriterium gegen jede Art von Formalismus ist. Der Sinn seiner Poiesis erlaubt es nicht, irgend etwas als Mittel zu gebrauchen. Von der Poiesis betroffen, ist alles bezogen auf den letzten Grund des Wirklichen, wie er in der Liebe sich gebiert[310].

III. SCHLEIERMACHER

1. Reden über die Religion

Schleiermacher steht dagegen ganz anders zur romantischen Synthese. Er war mehr Redner und Erzieher, als daß er seine eigene Existenz in Frage gestellt fand. Es ist kein Zweifel, daß die „Reden über die Religion“[311] ihrer Zeit etwas Bedeutungsvolles zu sagen hatten. Der protestantische Theologe greift in die geistige Entwicklung ein. Aber er tut es in einer eigentümlichen Angegriffenheit. Er ist darauf bedacht, als ein Mann von Bildung zu erscheinen; seine Sprache würde ihn nicht als „ein Mitglied des Ordens“ verraten haben. Dieser Theologe will als Mensch

reden und nicht etwa einen Anspruch vertreten, der ihn mit seinem eigenen Menschentum in Konflikt bringen könnte. Die „unwiderstehliche Notwendigkeit seiner Natur“ ist ihm eins mit seinem „göttlichen Beruf“. Damit steht sogleich fest, daß die Religion Schleiermachers sich nicht gegen die Synthese des romantischen Geistes stellen, daß sie nicht dem Totalitätsglauben der Genossen sich widersetzen will, sondern, in ihm selbst verwurzelt, nur eine neue Tiefe aufzuweisen gedenkt, die bislang verborgen war und die, entdeckt, ihm nur eine desto stärkere Missionskraft verleihen mußte. Es hatte sich schon gezeigt, daß die Individualität in der inneren Entwicklung Schleiermachers immer selbstverständlich im Mittelpunkt stand. Die sittliche Reflexion, an der seine philosophische Begabung sich erst entfaltete, hatte an der bestimmten Individualität nicht nur bei sich selbst, sondern auch bei andern Menschen ihren festen Bezugspunkt. Darin lag nicht nur der Grund für seine persönliche Selbstsicherheit und Unangefochtenheit, sondern auch ein kritisches Gegengewicht gegen das bloße Sichverströmen ins All, wie es in der Hingabe an das romantische Universum nur zu leicht geschehen mochte. Leibniz ist in Schleiermacher niemals zugunsten Spinozas ausgelöscht und vergessen worden. Aber allerdings war ihm in diesem die Übermacht des Unendlichen begeisternd offenbar geworden. Die Individualität und das Unendliche sind die beiden Pole seines Denkens. Seine ursprüngliche Anschauung ist „keine andere, als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen“.[312]

Die „Reden“ stehen hier nicht als Ausgangspunkt einer folgenreichen Entwicklung innerhalb der protestantischen Theologie, sondern innerhalb der romantischen Synthese zur Erörterung. Sie gehören, ebenso wie die „Monologen“, in einem weit höheren Maß hierher, als man es nach der allgemeinen Haltung Schleiermachers gegenüber der konstruktiven Philosophie erwarten sollte. Das Bild, das er von der Transzendentalphilosophie entwirft, ist freilich abschreckend genug. „Sie deduziert die Notwendigkeit des Wirklichen, sie entspinnt aus sich selbst die Realität der Welt und ihre Gesetze.“ Schleiermacher hat das System immer nur in derjenigen Form ertragen können, die im Ganzen nicht das Besondere untergehen ließ. Sein Philo-

sophieren begnügt sich lieber mit der Klärung der besonderen Situation, als daß es einer nichtssagenden Deduktion aus einem höchsten Grundsatz sich hingibt. Er ist nicht feindlich gegen das System an sich; aber er verlangt, daß das Allgemeine und das Besondere in vollkommener Wechselbeziehung sich durcheinander erhellen. Diese Wechselgehörigkeit von Individuum und Universum, von Endlichem und Unendlichem und die damit gegebene Verwurzelung der Philosophie im Konkreten erlaubte Schleiermacher zugleich, die Krisis des Idealismus mit seiner Philosophie zu überleben[313].

In der Zeit der „Reden“ und „Monologen“ nähert Schleiermacher sich in den Grenzen seiner Besonderheit am stärksten dem Enthusiasmus einer aufs Ganze gehenden Philosophie, wenn es auch die Religion ist, deren er dabei zur Ergänzung seines philosophischen Bemühens bedarf. Abseits der Philosophie kann die Religion sich nur in dem konkreten Anspruch einer bestimmten Offenbarung auswirken. Wo sie dagegen ganz allgemein als die „Vollendung“ in der „Sphäre des Gefühls“ erscheint, steht sie nur scheinbar jenseits der philosophischen Bemühung. Schleiermacher stellt daher den eigenen Weg auch im Anschluß an das dar, was er aus der idealistischen und romantischen Bewegung vernehmen konnte[314].

Das Elementare der philosophischen Deutung konnte sich entweder in der Gestalt der Thesis, der Antithesis oder der Synthesis ausdrücken. Die Wissenschaftslehre ist in ihrer frühen und für die Romantik entscheidenden Gestalt in der absoluten Setzung des Ich beschlossen. Der Sinn ist hier rein „nach innen zu auf das Ich selbst“ gewandt. Schelling ist mit dem Sinn aus sich heraus „auf das Unbestimmte der Weltanschauung“ zugegangen. Novalis als der Dichter unter den Philosophen hat das Geheimnis des Sinnes in „ein stetes hin und her Schweben zwischen beiden“ verwandelt. Für Schleiermacher liegt die Lösung, in der diese verschiedenen Versuche zusammentreffen können, in der ihnen allen keimhaft einwohnenden Beziehung auf das Universum. Dem immer tiefer in sich selbst Eindringenden wird ebenso wie dem immer ungehemmter aus sich Herausgehenden das Universum sich öffnen. Von der Kunst wagt er nur zu „glauben“, daß es den in der Synthesis Schwebenden zu immer weiteren Synthesen fort-

treibe. Was über den Streit dieser getrennten Ansichten hinaus zu einer aus dem Letzten quellenden Versöhnung führt, liegt in dem beschlossen, was Schleiermacher als Religion glaubt verkünden zu dürfen[315].

Die Sehnsucht nach einer letzten allumfassenden Synthese zwingt zur Erhebung in die Sphäre der Religion. Damit ordnet sich die Fragestellung der „Reden" dem allgemeinen Problem der Romantik ein. Selbstanschauung und Weltanschauung „zusammenzuleiten und in einem Bett zu vereinigen", diese tiefste Aufgabe der idealistischen Philosophie ist zugleich der einzige Weg zur Auferstehung der Religion. Auch sie will das Einvernehmen zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen herstellen. Sie möchte „im Einzelnen und Endlichen" das Unendliche sehen. Die Gottheit hat zwar durch ein unabänderliches Gesetz sich selbst genötigt, „ihr großes Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien, jedes bestimmte Dasein nur aus zwei entgegengesetzten Kräften zusammenzuschmelzen, und jeden ihrer ewigen Gedanken in zwei einander feindseligen und doch nur durcheinander bestehenden und unzertrennlichen Zwillingsgestalten zur Wirklichkeit zu bringen." Aber nicht dieser Streit und Gegensatz ist der Boden, auf dem die Religion gedeiht, und die Bestimmung, in der sie sich erfüllt; sondern so gewiß dieser Streit die Voraussetzung dafür ist, daß es eine Harmonie gibt, so gewiß ist diese Harmonie das eigentliche Element der Religion. So fällt ihr die Rolle zu, die Novalis der Poiesis zuerkennt und die im transzendentalen Idealismus die produktive Anschauung und die Darstellungskraft des Künstlers vertritt. Die Religion knüpft an die dritte Gestalt des Unendlichen an, die als das Aktuell- oder Voll-Unendliche bezeichnet wurde. Die Religion ist daher auch in dem Widerstreit von Theorie und Praxis die versöhnende Mittlerin. Sie „atmet da, wo die Freiheit schon wieder Natur geworden ist"[316].

Je weniger in dieser allgemeinsten Bezeichnung der religiösen Problemlage von der wirklichen und geschichtlichen Bedeutung der Religion die Rede ist, um so deutlicher wird es, daß Schleiermacher in der Erhebung zur Religion jener schöpferischen Befreiung des Geistes inne zu werden hofft, in der das romantische Sinnen und Philosophieren die Berührung mit dem Absoluten findet.

Wo die höchste Freiheit mit der ursprünglichen Natur eins ist, da weichen die dunklen Nebel der Sklaverei, da bricht der Tag der Schöpfung an, da geht das „Licht der Gottheit" auf. Es wird also zunächst nötig sein, den Gegensatz in seiner vollen Tragweite und schärfsten Zuspitzung zu verstehen und sodann zu untersuchen, wie die Mittlerrolle der Religion und die in ihr anhebende Versöhnung an sich selbst beschaffen ist. Es wird aber ferner von Bedeutung sein, zu fragen, ob Schleiermacher darüber hinaus bewußt eine Beziehung seiner eigenen Lösung auf die Lösungen der Romantiker angestrebt hat, und wie diese Beziehung in dem Verhältnis der Religion zu Geist, Moral und Poesie sich auswirkt[317].

Schleiermacher findet den Gegensatz bereits in den einfachsten Lebensverhältnissen vor. Der Eine ist auf Genuß gerichtet und sucht alles sich untertänig zu machen; der Andere sucht das Gepräge seines Geistes „in eine kleine Welt" auszudehnen und in ihr „Zusammenhang, Macht und Gesetz, Recht und Schicklichkeit" zu wirken. Damit ist derselbe Gegensatz bezeichnet, der auf einer höheren Stufe in der theoretischen und praktischen Handlungsweise des menschlichen Geistes wiederkehrt und in Metaphysik und Moral die beiden ihr jeweils entsprechenden Herrschaftssysteme sich geschaffen hat. Jene sucht das Universum der begrifflichen Grenze untertan zu machen, diese sucht „aus der Kraft der Freiheit ... es fortzubilden und fertig zu machen". Wie bedeutungsvoll das Ergebnis der metaphysischen Bemühung auch in sich selbst sein mag, so ist es doch angesichts der Religion eine „kahle Einförmigkeit" und eine systematische Fesselung. So wie sie ihrerseits gar nicht daran denkt, der „Totalität wissenschaftlicher und physischer Urteile" zu nahe zu treten, so will sie auch umgekehrt sich selbst durch kein sophistisches Disputieren beeinträchtigen lassen. Sie will nicht im Schmuck weltlicher Rüstung zur „leeren Mythologie" entwertet werden[318].

Schwieriger ist es für die Religion, sich gegen den Anspruch der Moral abzugrenzen und ihre Eigenart zu bewahren. Denn in der Moral handelt es sich nicht mehr um die spekulative Endlichkeit und um einen höheren Egoismus. Sie „geht vom Bewußtsein der Freiheit aus, deren Reich will sie ins Unendliche erweitern und ihr

alles unterwürfig machen". Ihr Schwerpunkt liegt im Handeln. „Alles eigentliche Handeln soll moralisch sein." Aber nur in der Treue gegen das Gesetz kann sie die entschiedene Tätigkeit bewirken. Wo nach Absicht und Grundsatz gehandelt wird, da umgrenzt der Handelnde sich selbst. In dieser festen Umschlossenheit muß alles sich halten, was aus dem moralischen Handeln in Staat und Gesellschaft hervorgeht. Auch in der politischen Wirklichkeit kann nur eine Gesellschaft von Menschen bestehen, „die ein bestimmtes Streben haben und genau wissen, was sie wollen." In diesen Grenzen aber kann ebensowenig wie in der Spekulation das zu Hause sein, was die Menschheit aus ihren endlichen Gegensätzen herausnimmt und sie wirklich frei machen könnte. Man muß auch alles Politische und Moralische hinwegnehmen, wenn man zur Religion sich erheben will. Auch die „moralische Welt ist, vom Schlechten zum Schlimmeren fortschreitend, unfähig, etwas hervorzubringen, worin der Geist des Universums wirklich lebte"[319].

Erst jenseits des in vielfältigen Formen wiederkehrenden „endlichen" Gegensatzes hebt der entscheidende Gegensatz an, der sich in dem Gegenüber des Endlichen und Unendlichen erfaßt. Schleiermacher hat ebenso wie die romantischen Genossen die trügerische Unendlichkeit des bloßen Fortschreitens durchschaut. Er weiß, daß man „von einem beschränkten Werke fortschreitend zum andern", nicht den wirklich „unendlichen Ausweg" erreicht, der das „Gleichgewicht und die Harmonie" des menschlichen Wesens wiederherstellt. Das ist die romantische Situation, in der auch Schleiermacher sich vorfindet und in der er ähnlich wie Novalis auf eine „ursprüngliche Schöpfung" im Menschen sich verwiesen sieht, die allein Bürgschaft wirklicher Freiheit und Unendlichkeit werden kann. Nur in solcher Haltung kann ich in „der heiligen Gemeinschaft mit allen" die wahre Welt „erschaffen". Schleiermacher unterscheidet sich von den übrigen Romantikern zunächst nur darin, daß er gerade das lebendige Bewußtsein dieser Lage als Religion erfährt und darstellt[320].

Damit ist das berührt, was er in einem eindeutigen Sinn das Unendliche nennt, und was nun all dem gegenüber, worauf die endliche Welt sich etwas zugute tut,

einen einzigartigen Anspruch vertritt. Denn nicht die Spötter und die Sittenlosen bilden den Hintergrund, von dem die Religion sich abhebt. Gerade die „verständigen und praktischen Menschen" sind es, die das „eigentliche Gegengewicht gegen die Religion" bilden. Was bei ihnen verbildet ist und sich daher begrenzt und verendlicht, muß als das ursprüngliche, unverbildete und unendliche Schöpfungsweben, wie es im kindlichen Menschen überall noch sich bezeugt, wieder freigelegt werden. Schleiermacher will wie die Romantik über den Gegensatz des Theoretischen und Praktischen hinaus, und nur in dem Punkt kann er sich nicht mit ihr verbünden, daß das Höchste, was da gesucht wird, noch Philosophie sein könnte. Solange man nicht aufgibt, auf dem Wege des Endlichen fortzuschreiten, wird man von dem nicht betroffen werden, was das Tor zur Religion aufschließt. Man muß gänzlich aus der Spekulation und aus der Praxis herausgehen, wenn man zu dem „höheren Realismus" einen Zugang finden will, der in der Unendlichkeit jenes „notwendige und unentbehrliche Dritte" ergreift, ohne das doch Spekulation und Praxis selbst nicht bestehen können. Es ist „verwegener Übermut" und „freche Feindschaft gegen die Götter", das Endliche zu besitzen und das Unendliche verschmähen zu wollen[321].

Der echte Begriff des Unendlichen läßt ja das Endliche nicht unangetastet, sondern er verwandelt alles in der nächsten Nähe. Er macht, daß alles Endliche als „Abdruck" und „Darstellung" des Unendlichen sich erneuert. Aber damit wird das Endliche nicht systematisch zur Vollendung zusammengeschlossen. Das System zieht zusammen, das wahre Unendliche aber ist „das erweiternde Schweben im Unbestimmten und Unerschöpflichen". In seinem Bereich wird „Alles Wunder", weil in jedem Einzelnen der verborgene Zug zum Universum hervortritt. „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion." Es kann nicht zweifelhaft bleiben, daß die Religion bei ihrer Bestimmung durch einen solchen Begriff des Unendlichen sich nicht wesentlich von dem entscheidenden Beruf der romantischen Philosophie unterscheiden wird. Die Kritik der romantischen Philosophie schließt daher nach dieser Seite die

Kritik der „Reden“ ein. Es bleibt aber die Frage, ob nicht die besondere Bestimmung der Religion als Anschauung und Gefühl des Universums zu einer tieferen Klärung der Sachlage führt, und ob nicht schließlich auch die Beziehung auf das Christentum den bisherigen Charakter verschwebender Allgemeinheit aufhebt[322].

Zunächst muß über den Begriff des Universums Klarheit gewonnen werden. Novalis hat einmal gesagt, daß das individuelle Kolorit des Universellen sein romantisierendes Element ist. „So ist jeder nationale und selbst der persönliche Gott ein romantisiertes Universum.“ Gegen diesen vom Individuellen her beseelten Sinn des Universums richtet sich der Widerspruch Schleiermachers. Es handelt sich für ihn gerade nicht um das Universum, das der Mensch sich geschaffen hat, sondern um das, welches ihn schuf. Die Bemühung von Wissenschaft und Philosophie um das Universum entspringt einer grundsätzlich irreführenden Einstellung. Der Idealismus wird „das Universum vernichten, indem er es zu bilden scheint“. Für ihn ist der Mensch der selbstverständliche „Mittelpunkt aller Beziehungen“ im Universum. Aber damit ist gerade die Möglichkeit einer Erfahrung aufgehoben, für die der Mensch ein „Teil“ des Universums ist, der als „etwas Heiliges aus der Hand der Religion“ empfangen werden muß. Hier nähert sich Schleiermacher in der Tat dem Spinoza, für den das Universum in diesem Sinn die „einzige und ewige Liebe“ war[323].

Schleiermacher ist keineswegs blind gegen das, was er aus den Erkenntnissen der Zeit zum Preise des Universums entnehmen kann. In den „chemischen Kräften“ scheint sich der „Geist der Welt“ auf eine Weise zu bezeugen, die es seiner Zeit um vieles leichter machen müßte, den Zugang zur Religion zu finden. Vollends bildet sich in den erschlossenen Gesetzen des inneren Lebens das Universum in symbolkräftiger Form ab. Und doch darf die „Menschheit selbst“ sich deshalb nicht vermessen, selbst das Universum sein zu wollen. Das Universum ist mehr als Natur und Menschheit, ob diese nun als weltumspannende Gemeinschaft oder als Geschichte, d. h. in ihrem Werden, betrachtet wird. Der Mensch kann das Universum nicht von sich aus mit einem seiner besonderen Organe herbeizwingen. So würde es immer die

Form seiner Endlichkeit an sich tragen und nicht das sein können, was diesen Menschen in seiner Endlichkeit zum Abbild des Unendlichen macht. Das Universum muß in seiner Freiheit und Totalität dem Menschen sich mitteilen. Gerade dem „Menschen, der an nichts weniger dachte, als sich über das Endliche zu erheben", geht „in einem Moment wie durch eine innere unmittelbare Erleuchtung der Sinn fürs Universum" auf, und es überfällt „ihn mit seiner Herrlichkeit"[324].

In dieser Erhebung des Universums über alle Aktivität des Menschen liegt der eigentümliche Anspruch, den die „Reden" in ihrer Zeit vertreten. Es ist in ihnen primär von einem Geschehen die Rede, das den Menschen überkommt. Die Frage ist nur, ob das Universum in dem Augenblick, wo es aus dem Umkreis aller menschlichen Bildungskräfte und Organe herausgerückt wird, nicht in seinem eigenen Sein dunkel und unbestimmt werden muß. Es soll zwar als das schlechthin Unendliche die Macht haben, alles Endliche erst wahrhaft in seiner eigenen Würde zu bestätigen. Aber wodurch bezeugt sich dann dies Universum? Das Christentum verweist für seinen Offenbarungscharakter auf das Wort der Heiligen Schrift. Wodurch legitimiert sich das Universum? In der Antwort auf diese Frage verrät sich erst die eigentliche Abhängigkeit Schleiermachers von der Romantik und dem Zeitgeist. Das Universum steht höher als Gott. „Gott ist nicht alles in der Religion, sondern eins, und das Universum ist mehr." In seinem Wesen als Universum liegt, daß es umfassender ist als die besondere Form, in der die Anschauung des Höchsten als Gottesanschauung erscheint. Schleiermacher wagt es, das Schriftwort als ein Wort des Universums anzusprechen. „Das Universum spricht . . . wie geschrieben steht: wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten, und wer es erhalten will, der wird es verlieren." Kraft welcher Autorität darf das Universum so sprechen? Hier bricht der Totalitätsglaube durch, der von Anfang an am Werk war und als der typische Sinngrund der Romantik gelten muß. Die Legitimation des Universums ist zuletzt doch die, daß es „System" ist, daß es „Einheit in der Vielheit" und mithin „Totalität" darstellt. Die Totalität aber kann nun nicht weiterer Erklärung bedürftig sein. Sie eben ist das Wun-

der schlechthin, kraft dessen das All-Eine besteht. Sie wirkt aus unermessener Vollmacht die „Harmonie", die den einzelnen verklingenden Melodien des Lebens erst ihren Bestand im Ganzen mitteilt[325].

Wenn aber so der absolute Anspruch des Universums sich in der Totalität verankert, dann wird auch das Eine, das im All aufgeht, und das Endliche, das im Unendlichen untertaucht, mit seinem eigenen Anspruch wieder hervortreten. Im Unendlichen steht „alles Endliche ungestört nebeneinander", in ihm ist alles eins und wahr. Gewiß ist der Mensch durch die „bestimmteste Bildung und Individualität" in dem Universum gesondert und isoliert. Aber sie gewinnt hinwieder auch ein neues Leben, wenn sie an das Universum sich hingibt und in dieser Hingabe den Tod überwindet. So ist die neue Individualität „Werkzeug des Universums", aber doch eben nur dadurch, daß sie als sie selbst in der Berührung „mit dem Nächsten" steht und dann freilich „nach allen Seiten und Richtungen einen Nächsten hat"[326].

Es wird sich in der Folge zeigen, daß die Individualität noch viel bestimmter an der Bildung des Universums Anteil hat, als es bis jetzt erscheint. Denn im Zusammenhang der Erörterung über den rechten Sinn des Universums sucht Schleiermacher nach einem weiteren Kriterium der echten Religion. „Religion haben, heißt das Universum anschauen, und auf der Art, wie ihr es anschauet, auf dem Prinzip, welches ihr in seinen Handlungen findet, beruht der Wert eurer Religion." Hier wird zwischen den Zeilen eingestanden, daß auch das Universum ein menschliches Maß haben muß. Die Religion ist zwar an die Anschauung des Universums gebunden. Aber die Art der Anschauung des Universums bindet es an das „höchste und ursprünglichste im Menschen", an die „Phantasie"[327].

Das Wesen der Religion, wie sie an dem Universum sich entzündet, ist „Anschauung und Gefühl". Das Anschauen „gehet aus von einem Einfluß des Angeschaueten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird." Zunächst wird also sehr eindeutig der passive Charakter des Anschauens her-

vorgehoben. Das Angeschaute ist das Bestimmende, und die „müßige Beschauung“ ist daher ein positives Prädikat für das religiöse Verhalten. Das Endliche hat nur dadurch Religion, daß es „ohne bestimmte Tätigkeit vom Unendlichen sich affizieren“ läßt. Nicht der Mensch in seinem tätigen Bemühen ist der Urheber seiner religiösen Erweiterung, sondern das „Universum bildet sich selbst seine Betrachter und Bewunderer“. Gerade dadurch also, daß die Seele sich den „Eindrücken des Unendlichen in seiner Allgegenwart“ überläßt, kann sie dessen teilhaft werden, was als religiöser Keim ursprünglich in ihr liegt[328].

Alle Tätigkeit liegt daher bei diesem Vorgang auf seiten des Angeschauten, dessen Handeln die eigentliche Quelle der religiösen Offenbarung ist. Nicht ein Totes ist der Gegenstand der Anschauung und nicht das, was man gemeinhin unter der „Natur der Dinge“ begreift, sondern die hinter dieser oberflächlichen Welt sich verbergende auf uns handelnde Welt. „Das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick.“ In dieser nicht von dem Menschen gewirkten Anschauung liegt das objektive Element der Religion beschlossen. In ihm ist der Offenbarungscharakter der Religion gegründet. Offenbarung ist nichts anderes als die allgemeine Qualität jeder „ursprünglichen und neuen Anschauung des Universums“. Offenbar zieht Schleiermacher aus der Tatsache der Aktivität des Universums und der Passivität der empfangenden Anschauung mit Recht den Schluß, daß in jeder einzelnen Anschauung das volle Ereignis der Religion beschlossen sein muß. Ein System würde ja hier nur von seiten des Menschen sich herstellen lassen. Gerade diese systematische Zutat muß daher von dem ferngehalten werden, was als das Gründende der Religion zur Anerkennung gebracht werden soll. „Anschauung ist und bleibt immer etwas Einzelnes, Abgesondertes“, und gerade „wegen dieser selbständigen Einzelnheit ist das Gebiet der Anschauung so unendlich“[329].

Wenn es aber bei dieser Aufsichstellung der einzelnen Anschauung endgültig sein Bewenden hätte, stünde die einfältigste Naturanschauung gleichberechtigt neben der, die am mächtigsten an dem vollen Sinn des Universums

sich entzündet. Vielleicht wäre dieser Schluß der einzig folgerichtige gewesen. Nur wäre dann jeder weiteren Erörterung über den besonderen Charakter dieser Anschauung ein Ziel gesetzt und insbesondere auch die Frage nach dem bestimmten Anspruch der romantischen Religiosität Schleiermachers selbst und auch der positiven Religionen ausgeschaltet gewesen. Dazu aber konnte sich der Enthusiast der religiösen Bildung und der christliche Prediger nicht verstehen. So mußte der eindeutige Sinn der Religion überhaupt geopfert werden, damit den besonderen Ansprüchen genug getan werden konnte, um derentwillen Schleiermacher in seinen „Reden" das Thema der Religion variierte. Die mit den letzten systematischen Voraussetzungen unverträgliche Besonderung der Anschauung hängt aufs engste mit der schon erörterten Abstufung im Begriff des Universums zusammen. So entsteht denn eine Stufenreihe der Anschauungen, die an der Natur, an der Menschheit und ihrer Geschichte, und schließlich an dem, was „außer und über der Menschheit ist", sich bildet, und in der notgedrungen der Kulturbegriff der Totalität über den Absolutheitsanspruch der „einzelnen" Anschauung den Sieg davonträgt. Sollte anfangs der „scheinbare Zusammenhang" diesem Einzelnen tief untergeordnet werden, so wird es am Ende der Grund einer sehr wesentlichen Unterscheidung, daß einer das „Universum als ein System" betrachten kann[330].

Aber der Sinn der vorausgeschickten Definition ist damit noch nicht ganz erschöpft. War schon der Begriff des handelnden Universums eine Quelle vielfältiger Verwicklung, so verwirrt sich die Sachlage um vieles mehr, wenn dazu noch die subjektive Zutat des Anschauenden in Rechnung gestellt wird. Denn dieser soll ja nicht nur aufnehmen, sondern auch zusammenfassen und begreifen. Damit wird aber die Frage brennend, inwiefern denn in der Art des Anschauens ein Kriterium und gar der „eigentliche Maßstab" der Religiosität gegeben sein könnte. Ist erst einmal auf der objektiven Seite der Offenbarung mit menschlichem Maß gemessen, läßt sich kaum verhindern, daß auch dies selbe Maß auf die Empfänglichkeit des Anschauenden angewandt wird. Zwar soll es dabei bleiben, daß man die Menschen nicht anschauen lehren kann. Aber das ist schließlich in der verebbenden Aufklärung

etwas, was nicht nur von der religiösen Mitteilung
Jedenfalls hängt der „Umfang und die Wahrheit der
schauung“ ab von der „Schärfe und Weite des Sinı
Dieser Sinn ist nicht mit der intellektuellen Fassungsl
gleichzusetzen. Die besondere Rechtfertigung der
scheidenden religiösen Anschauung, die den From
ermächtigt, hervorzutreten und „seine eigene Anschaı
als Objekt für die Übrigen“ hinzustellen, beruht auf
besonderen Qualifikation dieser Anschauung selbst.
die „klarsten, individuellsten Anschauungen“ hat,
mustergültig. Man darf die „bestimmte Anschauung“
einem klaren Bewußtsein“ nicht mit „dunklen
dungen“ verwechseln[331].

Damit ist die „schlechthinige Abhängigkeit“ des Ansc
enden vom Angeschauten und der darin wurzelnde i
menschliche Anspruch der Religion zugunsten einer
jektivität preisgegeben, die dem romantischen Mens
in seiner eigenen Religiosität sich darzustellen erl
Aber die Subjektivität wird noch in ganz anderer Mäc
keit entbunden, als es der Anschauung des Univers
gegenüber möglich sein konnte. „Dieselben Handlu
des Universums, durch welche es sich euch im Endli
offenbart, bringen es auch in ein neues Verhältni
eurem Gemüt und eurem Zustand; indem ihr es ansc
müßt ihr notwendig von mancherlei Gefühlen ergı
werden.“ Damit wird im Subjekt die ganze Klaviatu
Gefühle angeschlagen, um dem, was objektiv geschieh
nötige Begleitung zu geben. Die Stärke dieser Gefühl
stimmt den „Grad der Religiosität“. Die religiösen Ge
sollen alles Handeln auch da, wo es aus rein moralis
Quellen entspringt, „wie eine heilige Musik“ begl
Das Handeln hat seine Stelle in der Moral, die Ge
aber gehören der Religion zu. „Die religiösen Ge
lähmen ihrer Natur nach die Tatkraft des Menschen
laden ihn ein zum stillen hingegebenen Genuß.“
scheint es, als ob die Weltflucht und die innere Besc
ung das Höchste wäre, was die religiöse Anschauuı
dem Menschen auszulösen vermöchte. Doch bewahrt
hier die Besonnenheit Schleiermachers vor allzu gew
Folgerungen. Die Gefühle begleiten nur. Alles Haı
soll, so wie es aus den Bedingungen des sittlichen Ge
heraus sich vollzieht, zwar nicht a u s , aber doch

Religion geschehen. Ehrfurcht und Demut, Liebe und Dankbarkeit, Mitleid und Reue sind solche religiösen Gefühle, mit denen das Ich auf die Offenbarung reagiert und in denen das Gemüt sein Schweben zwischen dem Ich und dem Universum kundgibt. Sie sind das Zeugnis dafür, daß der Mensch „als ein ganz eignes und neues Individuum zur Welt gebracht" wird, wenn er sich dem Eindruck des Universums auf sich offenhält[332].

Der Wechselzusammenhang von Universum und Individuum spiegelt sich auch in der inneren Struktur des religiösen Lebens. Die Anschauung gibt dem Menschen Universalität, und die Gefühle schenken ihm eine neue Individualität. Aber weder jene noch diese ist von der Art, daß das Ich dadurch aus sich selbst herausgetrieben würde und sein Leben einer Entscheidung unterstellt fände, in der es allein um Gott und den Nächsten zu tun wäre; sondern das Ich selbst wird mit einem religiösen Heiligenschein umgeben. Der Prediger gibt nicht nur seine Anschauung des Universums als eine exemplarische der Gemeinde „in begeisterter Rede" zu hören; auch seine Gefühle sollen in der Predigt widerhallen. „Wenn er zurückkehrt von seinen Wanderungen durchs Universum in sich selbst, so ist sein Herz und das eines jeden nur der gemeinschaftliche Schauplatz desselben Gefühls." Das Pathos der romantischen Synthese wird in dem Augenblick lauter und zugleich unwirklicher, wo es die Welt und den Menschen hinter sich lassen möchte und kraft göttlicher Autorität doch nur wieder diese selbe Welt und diesen selben Menschen verherrlicht[333].

Es läßt sich absehen, daß diese Gefahr noch größer wird, wenn das Phänomen der Religion im Ganzen zu deuten versucht wird. Die Trennung in Anschauung und Gefühl, in einen objektiven und subjektiven Faktor ist etwas, was nur in der freilich „notwendigen Reflexion" seinen Bestand hat. „Anschauung ohne Gefühl" kann es in der Wirklichkeit so wenig geben wie „Gefühl ohne Anschauung". Der „feinste Geist der Religion" geht verloren, wenn die „heilige Umarmung", die die „Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion" ist, nur noch unter abgesonderten Gestalten sich zu erkennen gibt. Wo Schleiermacher von diesem Ganzen der Religion, das sich aus den begrifflichen Elementen nicht „restituieren" läßt, Zeugnis

ablegt, wird klar, daß die Religion der gesteigerte Ausdruck dessen ist, was an ursprünglicher Schöpfungstiefe in einem heiligen Herzen verborgen ist. Denn wenn auch als ihr Ziel bezeichnet wird, „den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen", so liegt doch diesem erneuten Hinweis auf das passive Schauen der Glaube an das Walten einer allschöpferischen Urkraft im Universum zugrunde, die wiederum in dem Beschauer mächtig hervorbrechen muß, sofern er nur recht mit dem Universum eins zu werden sich bestrebt. Hier ist von keinem Sichbeugen unter eine dem Ich überlegene Wirklichkeit die Rede und von keiner radikalen Vernichtung dessen, was im Ich Natur ist oder gar Sünde; hier wird kein Anspruch vernommen, der das Ich aus seiner Bahn werfen könnte oder es gar vor eine Entscheidung stellte — wie es doch geschehen müßte, wenn dem Ich auch nur der Nächste als sein Nächster gegenübertreten würde —, sondern dieser „Weltgeist" ist der Träger der allerfüllenden Harmonie, die mit ihren prächtigen Akkorden das weiterfließende Leben gar nicht umwandeln, sondern nur begleiten will. Selbst wenn aus dieser Begleitung eine echte Bildkraft hervorwachsen sollte, würde sie nicht dem, was da ist, feindlich gegenübertreten, sondern nur zu höchster Freiheit entfalten, was, durch mancherlei Kräfte gehemmt, ohne sie in der Verborgenheit verkümmern müßte[334].

Daher ist es Schleiermacher selbstverständlich, daß er mit seinen „Reden" nur das ins Bewußtsein zu rufen braucht, was der Ruf der innersten Menschennatur selbst ist. „Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren, wie mit jeder andern." Da alles, was im Leben des Menschen zu seinen echten Bestandteilen und Wirkungsformen gehören soll, im „Innersten seiner Organisation" verwurzelt liegen muß, so kann es auch mit der Religion nicht gut anders sein. Sie ist daher „in dem Gemüt, welches sie bewohnt, . . . ununterbrochen wirksam und lebendig, macht alles zu einem Gegenstande für sich, und jedes Denken und Handeln zu einem Thema ihrer himmlischen Phantasie". Damit ist wieder auf die Bedeutung der Einbildungskraft für die Auswirkung des religiösen Geistes verwiesen. Es zeigt sich deutlicher als erwartet, daß die „Reden" das alte Thema der romantischen Syn-

these nur in neuer Form anschlagen. Die Religion entbindet nur tiefer noch den Grund des Menschen als anderes sonst. Sie ist so wenig „der höchsten menschlichen Bildung unwürdig", daß sie vielmehr nur eine „besondere und edle Anlage im Menschen" darstellt, durch deren Pflege das Höchste für den Einzelnen und für die Gemeinschaft erwartet werden muß[335].

Der Gedanke, daß die Religion den Menschen in tiefe Fraglichkeit hinabstürzen könnte, kommt der Selbstgewißheit des Romantikers nicht. Der Redner und Prediger fühlt sich in der Würde seines eigenen Berufs. „An einer heiligen Person ist alles bedeutend, an einem anerkannten Priester der Religion hat alles einen kanonischen Sinn." Nicht nur das Universum, sondern auch der Mensch, dessen „Organe dem Universum geöffnet sind", wird zum Gegenstand der „Achtung und Ehrfurcht". Auch der Verein dieser Heiligen, wie er zu der wahren Kirche sich zusammenschließt, wird ohne alle Verlegenheit in der Weihe solcher Vollkommenheit geschaut. In diesem Verein wird der romantische Traum vom goldenen Zeitalter Wirklichkeit. Der kühnste Menschheitsenthusiasmus wird auf Grund der religiösen Erweckung gerechtfertigt. In der Kirche ist nicht nur eine „Akademie von Priestern", sondern auch ein „Chor von Freunden" und ein „Bund von Brüdern". Schleiermacher fordert alle „Schulen der Weisheit" in die Schranken, um zu erweisen, daß auch sie nichts Erhabeneres zur Schau stellen können, als in einer solchen Kirche gegenwärtig wäre. „Je mehr sich jeder dem Universum nähert, je mehr sich jeder dem andern mitteilt, desto vollkommener werden sie eins, . . . sie sind nicht mehr nur Menschen, sondern auch Menschheit, und aus sich selbst herausgehend, über sich selbst triumphierend sind sie auf dem Wege zur wahren Unsterblichkeit und Ewigkeit." Herrlicher können nicht wohl Individuum und Universum in schöpferischer Harmonie zusammenklingen[336].

Aber bleibt nicht doch noch die Möglichkeit, daß in der Hinwendung zum Christentum dieser trunkene Hymnus von der Herrlichkeit des religiösen Menschen und seiner Kirche auf einen festen Grundakkord zurückgeführt wird? Indessen auch das Christentum wird dem menschlichen Maß unterstellt. Es taucht neben einer grundsätz-

lich unbegrenzten Fülle anderer Individualdarstellungen der Religion auf. Denn das Wesen der positiven Religion beruht auf der Unmöglichkeit, daß jemand die „Religion ganz haben“ könnte. Zwar ist die individuelle Religion nicht, wie in der Aufklärung, der einzelne Fall eines allgemeinen Begriffs der Religion. Die einzelne Anschauung darf nicht unter einem quantitativen Gesichtspunkt betrachtet werden, sondern sie steht für sich „durchaus bestimmt“ da und wird als solche zum „Zentralpunkt der ganzen Religion“ gemacht. Die positive Religion vertritt einen unmittelbar absoluten Anspruch, von dem es eine Berufung auf etwas Höheres nicht gibt. Gleichwohl drängt sich die romantische Totalität auch hier wieder dazwischen und muß notgedrungen das unbedingte Ernstnehmen der Zentralanschauung verhindern. „Nur in der Totalität aller nach dieser Konstruktion möglichen Formen kann die ganze Religion wirklich gegeben werden.“ Dadurch ist die positive Religion und insbesondere das Christentum daran verhindert, einen Anspruch zur Geltung zu bringen, der sie mit dieser Totalität in Konflikt bringen könnte. Auch hier bleiben die Kategorien des romantischen Denkens gegen einen sie etwa erschütternden Anspruch der Religion siegreich[337].

Darüber hinaus wird aber auch die Besonderheit des Christentums in ein Licht gerückt, das es in einer freundlichen Nachbarschaft zu dem romantischen Denken und Dichten hält. Gerade seine Fundamentalanschauung scheint durch eine besondere Beziehung auf die Totalität ausgezeichnet. Es ist die Anschauung des „allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen“. Diese Anschauung setzt das irreligiöse Prinzip, das immerfort in der Endlichkeit sich abschließen will, der göttlichen Totalität entgegen, die durch „immer herrlichere Offenbarungen“ das Endliche aus seiner Gefangenschaft zu erlösen und mit sich selbst zu vermitteln sucht. Zugleich aber verwickelt diese religiöse Grundanschauung das Endliche immer von neuem in den Widerstreit. Es gibt keine endgültige Erlösung, sondern sie entfaltet sich in der Geschichte. Die Religion bedarf der geschichtlichen Entwicklung, um zur totalen Selbstdarstellung zu kommen. Damit aber ist die Geschichte, wenn nicht in einem einzelnen ihrer Abschnitte, so doch

im Ganzen, der Religion übergeordnet. Es ist deutlich, wie damit der romantische Geist auch über die christliche Offenbarung Macht gewonnen hat. Die Religion soll sich an ihren eigenen Anschauungen zu reinerer Darstellung entzünden. Die Bibel kann keinem anderen Buch verbieten, auch Bibel zu sein, und der höchste Triumph des schöpferischen Frommen wäre der, selbst eine Bibel produzieren zu können: „Nicht der hat Religion, der an eine Heilige Schrift glaubt, sondern der, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte." Weiter kann die Romantisierung der Religion nicht gehen; das eigentliche Evangelium der Romantik, die immer erneute Schöpfung aus dem Nichts, wird von dem christlichen Prediger auf die Religion selbst bezogen[338].

2. Monologen

Den bündigsten Beweis für diese Deutung der „Reden" liefern die „Monologen", in denen die „religiöse Selbstbetrachtung" mit der ethischen vertauscht wird. Daß alle Freiheit und alle Tat auf der Initiative des Geistes beruht, ist als gemeinsame idealistische Grundvoraussetzung selbstverständlich. Der Geist gibt „durch Freiheit . . . sich die Tätigkeit". Er ist in diesem Dreiklang das entscheidende Korrelat von Welt und Universum. Aus der Kraft des Geistes wird die Zeitlichkeit überwunden und eine ewige Welt und ein ewiges Leben nicht erst jenseits, sondern mitten *in* der Zeit begründet. Die „wahre Welt" hat der Geist sich selbst erzeugt in „seinen großen heiligen Gedanken", und das echte Leben ist „des Geistes Werk und freie Tat". Aber diese Macht des Geistes, Welt und Leben zu bedeuten, setzt einen entscheidungsvollen Sinn des Geistes voraus, der dem entspricht, was in den „Reden" aus jener ursprünglichen Schöpfungstiefe die endlichen Gegensätze vereinigt und alles Endliche aus der Kraft des Unendlichen veredelt und vergegenwärtigt. Ein solcher Geist muß daher selbst im Universum verwurzelt sein. Er darf sich nicht in sich selbst verzehren. Wo das Gleichgewicht zwischen dem inneren und äußeren Leben gestört ist, herrscht der Tod. Körper und Seele, Natur und Freiheit, Individuum und Gemeinschaft, Mensch und Gott: in all diesen Beziehungen muß der tätige und liebende Geist die Gegensätzlichkeit überwinden, ohne sie

zu vernichten, und alles, was er ergreifen darf, in den gemeinsamen Schoß der Unendlichkeit zurückführen. Nur ein solcher Geist kann Bürge und Mittler der Vollendung sein[339].

Das ist die metaphysische Gewißheit, von der der Glaube an eine praktische Lebensvollendung sich nährt. Wenn mit diesem Ergreifen des echten Anfangs die große Entscheidung gefallen ist, dann ist der Streit zwar nicht ausgeschaltet aus Welt und Leben, aber er muß dann selbst in den Dienst der Vollendung treten. Die körperliche Welt und insbesondere auch der Leib müssen aufhören, die eigene Bildung des Geistes zu bedrohen und „Gesundheit und Stärke" als höchstes Gut menschlicher Mühsal erscheinen zu lassen, wenn doch die ursprüngliche Wirklichkeit in diesem scheinbaren Gegensatz immer auf der Seite des Geistes ist, und der Leib nur besteht, „weil und wann der Geist ihn braucht und seiner sich bewußt ist". Herrscht über dies verwandelte Verhältnis grundsätzliche Klarheit, dann offenbart sich auch in der beherrschten Körperwelt „des Geistes Gegenwart". So darf die Natur nicht abseits stehen und die Freiheit ihr gegenüber nicht ein bloßer Schleier sein, „der über die verborgene und unbegriffene Notwendigkeit betrügerisch gebreitet ist". Auch hier hängt alles von dem rechten Anfang ab. Wer nur in der Abhängigkeit von den einzelnen Gedanken und Empfindungen lebt, die die äußere Wirklichkeit in ihm erzeugt, ist der Notwendigkeit Knecht. Ein solcher muß auch da sie suchen und glauben, wo er sie nicht sieht. Wo das Licht der Freiheit nicht scheint, muß notwendig alles dunkel sein. Wo die Freiheit dagegen der Notwendigkeit und der Zeit mächtig ist, hört auch das Äußere auf, die blinde Gewalt des Schicksals zu sein. Es stellt sich dar als der immer „neue Stoff" der freien Bildung. Der Begriff des Schicksals verschwindet beim Denken des freien Willens. Der Freie verlangt laut nach der Zeit, damit sie ihm die Gelegenheit gibt, sein eigentümliches Wesen zu äußern[340].

Bei solcher Grundeinstellung müssen Begriffe wie Welt, Notwendigkeit, Schicksal einen Sinn annehmen, der über die Natur hinausweist und erst in den praktischen Zusammenhängen des Menschenlebens seine Erfüllung finden kann. Es liegt zudem in der Absicht der „Monologen", daß

diese Seite des Gegensatzes am stärksten hervortritt. Die Welt, die das „schönste Werk“ und der „selbstgeschaffene Spiegel“ des Geistes ist und die als der „große gemeinschaftliche Leib der Menschheit“ bezeichnet wird, bedeutet unter einer höheren Ansicht die „hohe Harmonie der Freiheit“ und die „ewige Gemeinschaft der Geister“. Hier wird auch dem Individuum die Grenze gesetzt, kraft der es in der Gemeinschaft steht und von ihr bestimmt wird, so wie es seinerseits auch sie bestimmt. Das Individuum bildet durch sein Werden Welt, aber immer dessen gewärtig, daß „das Handeln eines Andern“ das seine trifft und „sichtbare Tat vermählend stiftet“. Durch Freundschaft und Liebe empfängt der Einzelne die herrlichste Erweiterung. Mit der Entfaltung der eigenen Freiheit zusammen sind diese beiden „die höchsten Bedingungen der Sittlichkeit“. Mit der Überhöhung des Gegensatzes von Individuum und Gemeinschaft aber darf die Bahn des Menschen ihrer Vollendung entgegenstreben. Am „Ziel der Vollendung“ wäre, wer „umgeben von der reichsten Welt“ damit zugleich auf dem Gipfel seiner „Eigentümlichkeit“ stünde[341].

Das ist aber zugleich der Punkt, wo auch der letzte Gegensatz vor der Gewalt der echten Unendlichkeit weicht. Ein solcherweise „ganz vollendetes Wesen ist ein Gott“. Es kann in der Menschenwelt freilich keinen Raum haben. Doch da der Tod als der Vollstrecker dieser Erkenntnis erscheint, darf er als „das höchste Ziel“ des Freiheitslebens in vollkommener Versöhnung mit ihm erblickt werden. Gewiß ist die Gottheit, gerade weil sie an der vollendeten Grenze der Menschheit steht, mit menschlichen Gedanken nicht zu ermessen und auch kraft menschlicher Bildung und menschlicher Liebe nicht darzustellen. Wohl aber darf sie „die Wahrheit einer schönen Allegorie auf das, was der Mensch sein soll,“ vertreten. Doch ist „das Schauen des Geistes“ in diesen seinen wahren Ursprung hinein, in dem das Band der gegensatzüberwindenden Liebe sich ihm schenkt, „die göttliche Quelle alles Bildens und Dichtens“. Auch der Mensch, dessen Leben aus solcher Quelle sich bildet, wird sich daher als „ein Werk der Gottheit“ fühlen[342].

So ist der Geist, der in den „Monologen“ durch „bedeutungsvolle Bewegung“ sich bezeugt, der „Ursprung

eines Götterbildes". „Wahre Frucht" soll aus der „innern Liebe des Geistes" erzeugt werden. Die Liebe aber ist selbst wieder das Medium aller echten Bildung. Das Dreigestirn von Geist, Liebe und Poiesis ist das göttliche Zeichen des Menschen. „Durch die Liebe . . . wird das Werk nicht nur poetisch, sondern auch religiös und moralisch". Der volle Akkord, in dem die „Monologen" ausklingen, ist durch die Grundtöne der Menschenbildung bestimmt. „Stark soll mir bleiben der Wille und lebendig die Phantasie, und nichts soll mir entreißen den Zauberschlüssel, der die geheimnisvollen Tore der höheren Welt mir öffnet, und nimmer soll mir verlöschen das Feuer der Liebe". Aber der volle Klang selbst weist über das Menschenleben hinaus ins Unendliche. Wo alles in dieser „heiligen Freiheit" atmet und lebt, wo alles mit Liebe sich umfaßt, da würde in der Tat „geheimnisvolles Licht von oben alles wunderbar" erleuchten. Da würde alles Endliche im Unendlichen geborgen und einträchtig beieinander sein. So sind die „Monologen" wirklich eins mit den „Reden". Ihre Sprache ist verschieden, aber es ist derselbe Geist, der hier wie dort von der Herrlichkeit des neuen Menschen zeugt[343].

Wenn die „Reden" nur zu deutlich verraten, daß in der Hingabe an das Unendliche nur die gründende Tiefe menschlichen Schöpfertums selbst erfahren wurde und nicht die Wirklichkeit d e s Gottes, der den Menschen aus seiner Selbstsicherheit herausnimmt, so zeigen die „Monologen", daß zuletzt immer das Glück und die Herrlichkeit des Einzelnen gemeint ist, wenn der Blick sich der Vollendung zuwendet. Die Sehnsucht des Romantikers schwebt zwischen den beiden Polen des Individuums und des Universums; und es ist noch die Frage, ob nicht auch die Menschheit in diesem Denken nur vorläufige Bedeutung hat. Am Ende wird alles von dem — wie immer transzendental geläuterten — Selbst verschlungen, aus dessen Schoß die schöpferischen Kräfte des Unendlichen hervorbrechen. Es gehört zwar zur Bildung des Einzelnen, daß er sein Ich zur Menschheit erweitere. „In die Mitte der Menschheit eindringen" heißt aber „die Menschheit in sich . . . betrachten". Der Horizont des Selbst dehnt sich nur bis an die äußersten Grenzen, um desto gewisser seiner selbst inne zu werden. „Mein ganzes Wesen kann

ich . . . nicht vernehmen, ohne die Menschheit anzuschauen, und meinen Ort und Stand in ihrem Reich mir zu bestimmen". Dem Gott in uns entspricht auch die Menschheit in der eigenen Brust. Jeder Mensch soll „auf eigne Art die Menschheit darstellen". Nur als ein Element der eigenen Bildung kann die Menschheit gewertet werden[344].

Aber wo bleibt der ganze Bereich dessen, was zwischen dem Einzelnen und der Menschheit liegt? Sind nicht Freundschaft und Liebe von Schleiermacher immer wieder hoch gepriesen worden und tritt nicht in ihnen der konkrete Nächste in ein Wechselverhältnis zum Ich, das gerade für die wahre Selbstbildung dieses Ich unerläßlich ist? Die gebildetste und freundlichste Anerkennung dieser Mächte geht gleichwohl an dem vorbei, was ihnen Ereignissinn verleihen könnte. „Jedes eigne Wesen möcht' ich mit Liebe umfassen von der unbefangenen Jugend an, in der die Freiheit keimet, bis zur reifsten Vollendung der Menschheit". Selbst abgesehen davon, daß hier der romantische Bildungsbegriff zum Kriterium der Liebewürdigkeit des nächsten Menschen gemacht wird und der Andere daher von vornherein in eine intellektuelle Verwandtschaft zum Ich gerückt ist, läßt sich kaum unbeteiligter von dem Nächsten reden als hier. Ist denn der Andere bloß dazu da, daß ich ihn umfasse und mir zueigne, ihn einschmelze in den schöpferischen Entwicklungsgang meines eigenen Lebens? Auch wenn Schleiermacher es von sich weist, nach „weltlichem Maßstab" zu messen, äußert sich doch mit erschütternder Deutlichkeit der ideale Egoismus des Romantikers darin, daß der Andere wie selbstverständlich dem eigenen Maß sich fügen muß. Er ist für mich das Objekt, an dem ich die Züge der Menschheit studiere. Insofern ich sie in ihm ausgeprägt finde, ist er für mich ein Gegenstand der Liebe. Was aber ist das für eine Liebe, die auf Grund einer Berechnung sich schenkt, und die beruhigt in sich selbst dem nächsten Menschen so sich hinzugeben scheint, wie sie einem Kunstwerk sich hingibt? Nirgend zeigt sich deutlicher als hier, daß in der Romantik die Sittlichkeit Gefahr läuft, in den Bereich intellektuellen Genießens herabzusinken, und daß sie aufgehört hat, das Ich mit einer Forderung zu bedrohen oder mit einer Erfahrung zu demütigen[345].

Insofern sind die „Monologen" wahre Selbstgespräche in verhängnisvollstem Sinn. Nicht die Bedrohung des Selbst ist ihr Thema und nicht der wirkliche Gott ist es, der dem Selbst darin begegnet, wie in Augustins Soliloquien, sondern das Thema ist immer die Herrlichkeit des Selbst und seine Sicherung in den mancherlei Nöten des gebildeten Lebens. Alles vereint sich, damit dem Eigentümlichen, in dessen Darstellung das Selbst sich vollenden soll, immer herrlichere Erfüllung werde. „Klarer und reicher fühl' ich mich . . . nach jedem Handeln, stärker und gesunder: denn bei jeder Tat eigne ich etwas mir an von dem gemeinschaftlichen Nahrungsstoffe der Menschheit, und wachsend bestimmt sich genauer meine Gestalt". Gerade die gebildete Humanität und das Vollmondlicht, in das die schöpferische Welt getaucht ist, macht es desto offenbarer, daß auch das Selbst nur träumend das Land der ewigen Jugend gewinnt. Wer die Welt anschaut und sie im Spiegel seines Selbst erblickt, dem darf sich „Mutlosigkeit und Schwäche" nicht mehr nahen; denn dem Bewußtsein der inneren Freiheit und ihres Handelns entsprießt „ewige Jugend und Freude". Restloser hat niemals ein Mensch der versöhnenden Gewalt seines eigenen Innern vertraut; unbeirrter niemals die „rechte Höhe der Menschheit" gewonnen[346].

IV. FRIEDRICH SCHLEGEL

1. Lucinde

Es nimmt daher nicht wunder, daß Schleiermacher sich der Selbstromantisierung seines Freundes Friedrich Schlegel annahm, als dieser auf seine Weise „über die schönste Situation in dieser schönsten Welt" in einer synthetischen Dichtung sich ausließ. Aber vielleicht ist die „Lucinde" gar nicht ohne weiteres mit der romantischen Poiesis des Novalis und mit der romantischen Religiosität Schleiermachers gleichzusetzen. Denn obzwar es der „Lucinde" nicht am kühnsten Genuß der Totalität zu fehlen scheint, und obzwar ein erster Eindruck vielleicht finden könnte, daß der romantische Überschwang sich hier sogar am ungezügeltsten kundtut, ergeben sich tieferem Eindringen Zweifel an der Richtigkeit solchen Urteils. Synthese ist zwar auch hier, aber die Synthese ist in sich

selbst mit einer Spannung erfüllt, wie sie in dieser Form nur aus erfahrener und immer wieder geübter Selbstkritik erwachsen konnte. Genau so wie in Schellings System der Widerspruch unter mancherlei Formen und mehrmals nicht ohne bedrohlichen Ernst auftrat, mischt sich auch in die „gebildete Geschichte" von Friedrich Schlegels Leben das Wissen um die „Widersprüche", die gerade dem vollständigen Leben nicht erspart bleiben[347].
Vielleicht kommt das zunächst schon daher, daß in Friedrich Schlegels Entwicklung die Geschichte eine ganz andere Rolle spielt als bei Novalis und Schleiermacher. Für Novalis ist der „Satz des Widerspruchs" der „Satz des Scheins". Er hält es für die „höchste Aufgabe der höheren Logik", diesen Satz zu „vernichten". Sofern nun die Philosophie des Novalis eins ist mit der bildenden Kraft der Phantasie und der realen Poiesis, ist die Folge dieser Erkenntnis, daß die Geschichte in dem vollkommenen Märchen sich erfüllt. Dies aber ist ja nur die bewegte Lebendigkeit des goldenen Zeitalters. Die Fabel ist des ganzen Sinnes der Geschichte mächtig. In der Poiesis ist die Harmonie als wirkliche da. Etwas anders stellt sich die Sachlage bei Schleiermacher dar. Sein Begriff des Universums scheint wesentlich von der Geschichte her bestimmt zu sein. Aber schon daß das Universum zum Ausdruck für die geschichtliche Totalität gewählt wird, verrät, daß auch hier die eigentümliche Spannung der Geschichte überwunden ist in einem stellvertretenden Ganzen. Nur ist im Verhältnis zu Novalis alles abstrakter geworden. Die Totalität wird mehr postuliert, als daß sie ihr Dasein *in concreto* zu erweisen vermöchte. Schleiermacher ist nicht Dichter wie Novalis. Alles Leben zwischen dem Individuum und dem Universum fällt in seiner Synthese aus. Und doch ist gerade hier der Bereich, in dem die geschichtlichen Kräfte gründen und sich auswirken. Was bei Novalis als Wirklichkeit sich sicher entfalten zu können wähnt, ist bei Schleiermacher zu einer mit künstlicher Leidenschaft behaupteten Notwendigkeit verblaßt[348].

Friedrich Schlegel ist als der kritische Geist dagegen sehr viel skeptischer. Seine eigene Lebensgeschichte war durch ernsteste Anfechtungen hindurchgegangen. Sein Selbstgefühl realisierte sich weder mit der magischen

Sicherheit des Novalis, noch vermochte es sich mit der künstlichen Kraft in Besitz zu nehmen wie das des religiösen Redners. Es vermochte es deshalb nicht, weil es in tieferem Kampf sich selbst die Freiheit hatte erringen müssen und weil es auf der anderen Seite den Sieg weder als endgültigen gesichert glaubte, noch auch den gegenwärtigen Besitz als sein eigen Werk ansehen mochte. Vielleicht finden sich nirgend sonst übertriebenere Schilderungen des ewigen Augenblicks als bei ihm. Aber man darf nie vergessen, daß „Frechheit" und Ironie auch da eine „Grenze" setzen, wo der Überschwang des Ausdrucks im Genuß des „ewigen Kusses" schwelgt. Das Verständnis Friedrich Schlegels wird erschwert durch seine Unfähigkeit zu synthetischer Darstellung. Wo er dennoch synthetisch zu verfahren sich vornimmt, wie in dem Aufsatz „Über die Philosophie", nehmen seine Ansichten leicht eine Geschlossenheit an, die ihnen in Wirklichkeit nicht zukommt. Ganz er selbst ist dieser schwerstzugängliche Geist unter den Romantikern nur da, wo er im blitzenden Augenblick „aufs Zentrum deutet".[349] Friedrich Schlegel fühlt sich durchaus auf der Grenze zwischen Philosophie und Poesie. Damit aber treten auch Denken und Schaffen für ihn auseinander. Er vermag Möglichkeiten zu sehen, zwischen denen die Entscheidung noch offen bleibt. Der besondere Charakter der Möglichkeit liegt ja gerade in dieser Freiheit, die sie noch offen läßt. Darin bekundet sich aber bereits das geschichtliche Element der Schlegelschen Synthese.

Am sichersten wird dieser nur allgemein konstruierte Tatbestand an Friedrich Schlegels Ausdeutung des Sinns der Totalität sich aufweisen lassen. Schon die Formgebung der „Lucinde" zeigt im Gegensatz etwa zum „Ofterdingen", daß ihr Stil ein völlig eigner ist. Novalis hat ihn „korinthisch" genannt, in einem Zusammenhang, wo er seinen eigenen Stil als vom „Dorischen" ins „Bürgerliche" ausreifend bezeichnet. „Ich bin dem Mittage so nahe, daß die Schatten die Größe der Gegenstände haben, und also die Bildungen meiner Phantasie so ziemlich der wirklichen Welt entsprechen." In dieser Äußerung hat der Begriff des Bürgerlichen und Wirklichen einen Sinn, der aus der gegebenen Deutung der Philosophie des Novalis unschwer zu entnehmen ist und der mit einer realistischen Abzweckung

nicht viel gemein hat. Im Durchbruch zur Poiesis werden Wirklichkeit und Poesie eins. Hier hört das Besondere und Feierliche auf, etwas Besonderes und Feierliches zu sein, weil im Alltag selbst der Geist der Schöpfung erweckt ist. Aber gerade diese Totalität, in der die Unendlichkeit den ganzen Bereich des Endlichen durchdringt, kann Friedrich Schlegel nicht wollen. Der Roman des Novalis sollte in einem solchen Sinn Lehrjahre der Menschheit zur Darstellung bringen, daß diese als die „Übergangsjahre vom Unendlichen zum Endlichen" sich auswiesen. Der Roman durfte daher nicht mit jener „langen Umarmung" enden, in der Heinrich und Mathilde ihrer inne werden, sondern diese Umarmung durfte erst der eigentliche Anfang sein, von dem aus das neue Leben die Totalität des Wirklichen in der vollen Breite ihrer Endlichkeit sich zueignen und an ihr sich erfüllen mußte. Der Roman Friedrich Schlegels geht auf keine solche Totalität aus. Zu dem Korinthischen stimmt, was Friedrich selbst darüber gesagt hat, daß nämlich „das Ganze . . . eine witzige Form und Konstruktion hat". Witz heißt ja für ihn, daß der „chemische Geist" einer „esoterischen Polemik" das entscheidende konstruktive Element ist. Die „Lucinde" wird sich daher nicht so harmonisch ins Ganze ausbreiten können wie der „Ofterdingen". Das Geistige und Sinnliche steht dicht beieinander, und zwar nicht, insofern es zu einem höheren Göttlichen geläutert ist, sondern in seiner nackten Gegensätzlichkeit. Aber man würde Friedrich Schlegel Unrecht tun, wenn man den Gegensatz nur in der geistig-sinnlichen Spannung bei ihm vorfinden und daraus dann die bekannten Vorwürfe herleiten wollte. Es mag richtig sein, daß die „Lucinde" in der Darstellung dieses Gegensatzes keineswegs auch nur die reine Freiheit der Polemik wahrt. Aber in letztem Betracht geht es Friedrich Schlegel in der Tat um eine tiefere Spannung, die in der romantischen Totalisierungslust sonst fast verloren gegangen ist[350].

Schon die Tatsache, daß Friedrich Schlegel als Kritiker die innere Höhe seines Schaffens erreicht hat, weist darauf hin, daß er in der Äußerung des anderen Menschen eine Grenze anerkannte, über die er sich nicht einfach hinwegsetzte. Das Zeichen der echten Kritik verrät sich ja nicht in der zur Schau gestellten Überlegenheit des

eigenen Geistes, sondern gerade in der Herausarbeitung der wahren Eigentümlichkeit des kritischen Gegenstandes. Nur darin bezeugt sich der wirklich historische Sinn der Kritik. Daß in ihr Spruch und Widerspruch sich nicht gegenseitig totschlagen, sondern miteinander in lebendige Auseinandersetzung treten, macht die Kritik zu einem unentbehrlichen Element in der geistigen Kultur. Insofern ist die Kritik die Antwort auf das Zeugnis des Schaffenden. Die Antwort ist nicht der bloße Genuß und erst recht nicht das bloße Geständnis einer vermeintlich endgültigen Überlegenheit, sondern die ausgesprochene konkrete Erfahrung, die dem Kritiker durch das Werk des Anderen vermittelt ist.

Die Geschichte hebt erst da an, wo ein solches wirkliches Ringen der Menschen miteinander einsetzt; und das Bewußtsein von dem echten Wesen der Geschichte setzt die Anerkennung dieser Sachlage voraus. Man kann nun Friedrich Schlegel kaum die Erkenntnis dessen zusprechen, was in diesem Betracht das entscheidende Ereignis der Geschichte ist. Der gemeinsame Enthusiasmus der Romantik war viel zu stark, als daß jemand sich ihm hätte entziehen sollen, der so wie Friedrich Schlegel an der großen Verschwörung teil hatte. Wohl aber ist die innere Artung seines Denkens dieser Wirklichkeit der geschichtlichen Situation aufgeschlossen. Innerhalb der romantischen Synthese werden bei ihm Töne vernehmbar, die von der Einwirkung dessen sich erschüttert zeigen, was zwischen zwei Menschen geschieht. Es geht nicht an, diese zwei Menschen in eine Harmonie zu setzen, die bloß aus dem sie beide durchströmenden schöpferischen Leben gezeitigt ist. Diese einfachere Form des romantischen Totalitätsglaubens hat Friedrich Schlegel nicht genügen können, und zwar zunächst einfach deshalb nicht, weil er Erfahrungen gemacht hatte, die ihm widersprachen. Schon daß die „Lucinde“ dem sinnlichen und realistischen Element einen eigenen Anteil an der in ihr sich darstellenden Bildungsgeschichte zuerkennt, ist e i n, wenn auch nicht das tiefste Zeichen dafür, daß dem bestimmten Gegensatz ein eigener Bildungswert für die Herstellung der letzten Synthese zugesprochen wird.

Daß die Natur über Friedrich Schlegel keine Macht hat, ist daher gewiß nicht zufällig. Damit fehlt seinem Be-

sinnen dasjenige Ganze, an das er natürlich sich hätte anschließen können und in dem ihm diejenige Harmonie begegnet wäre, die in der geschichtlichen Wirklichkeit höchstens Postulat oder Konstruktion der Phantasie sein konnte. Weil Friedrich Schlegel ursprünglich geschichtlich denkt, ist er fähig, die geschichtliche Bedeutung der Romantik selbst in ihrer realen und nicht bloß eingebildeten Eigenart zu erfassen. Er sieht die innere Dialektik in der romantischen Totalität, das polemische Gegeneinanderstehen der mancherlei Lösungsversuche und damit die innere Zerbrechlichkeit derselben, insoweit sie in einem Traume sich vollenden möchten. Eine freundschaftliche Kritik Schleiermachers zeigt das sehr deutlich. Es ist seltsam, daß gerade Schleiermacher, dessen eigentliche Stärke die Hinbeziehung der Philosophie auf die konkrete Situation war und dessen Zukunftsbedeutung durchaus auf dieser Seite seines Könnens beruht, in seinen beiden romantischen Schöpfungen am unbedenklichsten von dem Glauben an die lösende Kraft der romantischen Totalität sich tragen ließ. „Ich werde dir Grenzen setzen müssen“, schreibt Friedrich Schlegel. Es darf nicht alles in „Herz und Gefühl“ zerfließen. Die bloße „Harmonie des Seins und Zusammenseins“ kann der geschichtlichen Existenz der Menschen nicht die Gewähr einer wahrhaften Gegründetheit geben. „Ich entsage dem zarten Genuß und stürze mich in den wilden Kampf des Lebens.“ Wer „umherschleicht wie ein Dachs, um an allen Subjekten das Universum zu riechen“, dem gebricht es an „Nerv und Nachdruck“. Wo Friedrich Schlegel sich ungezwungen ausdrücken darf, verbirgt er seine Gegnerschaft gegen den extremen Subjektivismus nicht, den er richtig als die andere Seite der Universumsandacht durchschaut und gegen den er einen rechten „Ojektivitätslärm“ schlagen möchte. In diesem Verlangen nach Objektivität aber handelt es sich nicht um die Natur, sondern um die Geschichte[351].

Ein andermal beklagt Friedrich Schlegel, daß Schleiermacher „die lebendige Harmonie der verschiedenen Teile der Bildung und Anlagen der Menschheit, wie sie sich göttlich vereinigen und trennen, nicht ganz ergriffen hat“. Das aber heißt, daß seinem Werk die konkrete Begrenzung fehlt, wie sie dem „Sinn für Historie“ sich auf-

zwingen müßte. Das bloße Sichversteifen auf Religion führt wegen der Loslösung von der geschichtlichen Gemeinschaft in Wahrheit zur Irreligion und macht einen solchen Menschen „hochmütig und intolerant". Am unmittelbarsten bezeugt sich die ursprünglich historische Einstellung aber wohl in dem „Gespräch über die Poesie", in dem das ganze Phänomen der Romantik als ein historisches Phänomen aufgefaßt ist. Die Träger dieses Gesprächs tragen alle bestimmte historische Züge. Was zwischen ihnen sich entwickelt an Aperçus und an durchgebildeten Ansichten, stellt einen höchst realen Beitrag zur dialektischen Erkenntnis der romantischen Bewegung dar. Die Meisterschaft Friedrich Schlegels bezeugt sich hier auf eine ungewöhnliche Weise, indem er keineswegs dogmatisch mit seiner eigenen Meinung als der überlegene Führer des Gesprächs hervortritt, sondern mit wirklicher Objektivität gegensätzliche Auffassungen sich entfalten und echte Gemeinsamkeiten sich herausarbeiten läßt. Gerade vor dem höchsten Ziel gelten die „Rechte der Individualität", aber freilich nur einer solchen, die nicht für sich genießen will, sondern die „innerer lebendiger Zusammenhang" ist. Von „ganz verschiedenen Ansichten" aus soll der „unendliche Geist der Poesie" erblickt werden, aber jede dieser Ansichten soll irgendwie „in den eigentlichen Kern" vordringen. Der Andere ist nicht nur Material für die Selbstbildung, sondern die verschiedenen Individuen sind mit ihrem besonderen Gegensatz und Zusammenhang die geschichtlichen Träger einer Bewegung zum Ganzen hin. In der Anerkennung dieser Sachlage zeigt sich Friedrich Schlegel seinen Genossen überlegen. Deswegen ist sein Gesichtspunkt der Totalität der höchste, wenn es ihm auch nicht gelingt und vielleicht um seiner eigensten Stärke willen nicht gelingt, diese Totalität auf eine überzeugende und große Weise darstellerisch zu entfalten[352].

Von hier aus gewinnt der Vorwurf des Novalis gegen die „Lucinde" ein ganz neues Gesicht. „Vielleicht gehört der Sinnenrausch zur Liebe, wie der Schlaf zum Leben — der edelste Teil ist es nicht, und der rüstige Mensch wird immer lieber wachen als schlafen. Auch ich kann den Schlaf nicht vermeiden, aber ich freue mich doch des Wachens, und wünschte heimlich, immer zu wachen." Was für Novalis den Charakter eines vielleicht notwen-

digen Übels trägt, wird von Friedrich Schlegel in seinem geschichtlichen Ernst tiefer erkannt und daher auch trotz mancher peinlichen Konsequenz bejaht. Denn auch ihm kann sich nicht verbergen, daß auf diese Weise „unter die schöne Wahrheit bedeutende Lüge" sich mischen wird. Dem geschichtlichen Menschen eignet größere Kühnheit. Das war ja der Unterton der Kritik an Schleiermacher. Selbst wenn man die Kühnheit Friedrich Schlegels nicht für ganz echt hält, sie mehr für theoretisch und phantastisch als praktisch nimmt; selbst wenn man daher nicht vergißt, daß der „Witz" auch über diese Spannungen Herr ist und zuletzt der Gegensatz auch hier harmonisch sich ausgleicht, läßt sich doch in den angedeuteten Grenzen die größere Kühnheit nicht wohl bestreiten. Der Gegensatz braucht nicht notwendig in sich selbst mit dem strengen Geist der dorischen Harmonie sich zu durchdringen. Er darf getrost seinen chaotischen Charakter behalten; denn der „Witz" ist ja bereit, um auch ein „Chaos" in Harmonie zu bringen[353].

Aber um was für ein Chaos handelt es sich? Geht es wirklich nur um das Recht der Sinnlichkeit, die als solche und nicht in irgendeiner geistigen Verbrämung ein Element der Harmonie sein soll? Geht es wirklich nur um die Umarmung mit „Ausgelassenheit" und „Religion"? Oder wird nicht doch der konkrete Gegensatz in einem tieferen Ernst hier zum Problem? Es greift schon tiefer, wenn der Mensch in den männlichen und weiblichen Charakter sich teilen soll und nur in der vollen Ausprägung dieses Gegensatzes „zur vollen ganzen Menschheit" sich erheben kann. Aber hier wird man vielleicht nur den naturalistischen Einschlag bemerken und die geschichtliche Zuspitzung vermissen. Indessen ist für ihr Vorhandensein die ganze Anlage der „Lucinde" das beste Zeugnis, die gar nicht nach der Artung eines bloßen Erziehungsromans aufzufassen ist, sondern wirklich Bildungsgeschichte darstellt. Das Ergebnis dieser Geschichte ist auch durchaus nicht die gesicherte Reife des Helden. „Der Mann vergöttert die Geliebte, die Mutter das Kind und alle den ewigen Menschen." Dieser Satz verrät zwar, daß die „Lucinde" nicht in den wirklichen Realismus der Geschichte einmündet[354]. Das kann sie nicht, wenn „Tändeleien der Phantasie" ihr letztes Wort sind. Aber er zeigt ebenso eindringlich, daß

das Individuum etwas erfahren hat, das für die Verwurzelung seiner Existenz schlechthin grundlegend ist. So wie der ewige Mensch doch etwas anderes ist als das Universum, so behauptet sich gegenüber der allgemeinen Poiesis, die durch Kunst und Liebe hindurch nur ihr eigenes herrliches Reich verbreitet, die konkrete Erfahrung, die zwei Menschen aneinander gemacht haben. Der Gewinn des wirklichen Lebens ist an die Bedingung geknüpft, daß der eine Mensch „in Demut die Göttlichkeit des anderen zu ehren weiß“. Das ist eine Erkenntnis, die weder Schleiermacher noch Novalis in dieser Tiefe zum Ausdruck bringen. Weder das Universum noch Sophie vermögen das zu bewirken, was die Liebesgeschichte Friedrich Schlegels bewirkt hat. Sie hat ihn an den Ursprung des geschichtlichen Lebens hingeführt, wenn auch der romantische Witz immer von neuem sein — gegenüber dieser Erkenntnis freilich gottloses — Spiel beginnt. So liegen auch hier Größe und Abfall dicht beieinander. Und der Abfall mag um so erschütternder sich auswirken, je näher der wirkliche Grund der Wahrheit des Lebens berührt war.

Trotzdem kann man Friedrich Schlegel nicht verstehen, wenn man über den ernsten Unterton der „Lucinde“ hinwegliest. Dieser Unterton ist selten ganz rein; er ist immer schon unrein geworden durch den begehrten Genuß der Harmonie, der darin mitschwingt. Aber er ist da. „Die Liebe ist nicht bloß das stille Verlangen nach dem Unendlichen; sie ist auch der heilige Genuß einer schönen Gegenwart.“ Hier klingt freilich das Mitschwingende fast beherrschend durch. Der Widerstand gegen Schleiermacher und Spinoza entstammt dem Verlangen nach stärkerer Realität, aber der „Genuß“ ist schon wieder darüber hinaus. Und doch ist gerade im Zusammenhang dieser Worte von der „Antwort seines Du“ die Rede, in dem das Ich seine unendliche Einheit allein ganz fühlen kann. Zwar ist das Du dem Ich gleich zum Eigentum gegeben. Aber es ist doch ohne möglichen Mißverstand gesagt, daß das Ich der Antwort bedarf und daß diese Antwort nur von einem Du gegeben werden kann. „Keine Frage in dir“ ist „ohne Antwort in mir“. Auch hier ist das wirkliche Verhältnis von Frage und Antwort zu Unrecht vertauscht. Keine Frage in mir ist ohne Antwort in dir, müßte es heißen, wenn die Vormacht des Ich hätte gebrochen sein

sollen. Aber es ist doch von der wirklichen Not der Frage ein Bewußtsein da. Des Menschen „Bestimmung" ist, „bestimmt zu werden und zu bestimmen". Nur wenn in dem konkreten Anspruch des nächsten Menschen die Vermittlung gegenwärtig ist, vermag der Mensch in die Beziehung zum göttlichen Universum zu treten. Die „Geliebte" ist die „Mittlerin zwischen meinem zerstückten Ich und der unteilbaren ewigen Menschheit". Nur wenn „einer dem anderen das Universum" ist, ist „buchstäblich wahr", was in der Liebe geschieht. So ernst sind also die preisenden Worte zu nehmen, die schon in der dithyrambischen Phantasie des Anfangs für das Du erklingen, das mit dem Ich „durch alle Stufen der Menschheit . . . von der ausgelassensten Sinnlichkeit bis zur geistigsten Geistigkeit" geht[355].

2. Über die Unverständlichkeit u. a.

Daß trotz der nicht eigentlich in Frage gestellten Synthese die Ereignisgewalt des geschichtlichen Lebens Friedrich Schlegel stärker als andere bewegt, hängt mit der schon früher gekennzeichneten Eigentümlichkeit seines Wesens zusammen, das er selbst mit den frechen Worten parodiert: „Ich bin des Witzes lieber Sohn." Die Totalität ist nämlich nicht mehr Totalität, wenn der Witz sich ihrer bemächtigen darf. Der Witz aber hängt mit der philologischen und kritischen Ader Friedrichs zusammen. In dem Versuch „Über die Unverständlichkeit" ist er noch einmal auf ein Lyzeumsfragment zurückgekommen, in dem er das Rätsel der Ironie zu deuten versucht hatte: „Sie enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöslichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung. Sie ist die freieste aller Lizenzen, denn durch sie setzt man sich über sich selbst weg; und doch auch die gesetzlichste, denn sie ist unbedingt notwendig." Hier ist die Ironie mit aller Deutlichkeit als der paradoxe Widerspruch gegen den Traum der Vollendung bezeichnet. Aber wenn nun doch dies Ernstnehmen der Ironie und der Versuch, sie gewissermaßen zu einem Argument in dem Ganzen seiner Haltung zu Welt und Leben zu machen, sehr gegen den Geist ihres Urhebers wäre und vernichtend von der „Ironie der Ironie" getroffen würde, sieht man sich

vor einem voreiligen Schluß gewarnt. Aus der Ironie läßt sich kein Dogma machen. Ironie und Witz sind vielmehr die echtesten Kampfmittel gegen die Verständlichkeit. Denn „Unverständlichkeit“ ist nicht etwas Verwerfliches und Schlechtes, weil die unendliche Welt selbst „aus der Unverständlichkeit und dem Chaos gebildet“ ist. Nur darf auch umgekehrt diese Unverständlichkeit nicht wieder gegen den Verstand ausgespielt werden. Denn dieser wäre in der bezeichneten Lage doch der eigentliche Bildner der Welt[356].

Jedenfalls wird die Synthese bei Friedrich Schlegel nicht mit der erlösenden Unbedingtheit ergriffen, wie es — in jeweils wieder sehr verschiedener Form — bei Novalis und Schleiermacher geschah. Friedrich Schlegel hat in den „Ideen“ zwar sehr offensichtlich dem Geist geopfert, den er bei diesen beiden am herrlichsten entfaltet fand. Doch darf diese Tatsache nicht zu dem Mißverständnis führen, daß er wirklich im letzten sich mit ihnen eins gefühlt hätte. Friedrich Schlegel weist ebenso wie Schelling über seine romantische Epoche hinaus; und so wenig man etwa an dem späten Schelling mit einer leichten Verbeugung vorübergehen darf, so wenig läßt sich die spätere Entwicklung Friedrich Schlegels als ein bloßes Abirren in das Dunkel der Mystik ansehen. Obzwar bei ihm die Freiheit des Philosophierens fast in demselben Augenblick verloren ging, wo der Witz ihm seine Begleitung versagte, bildet doch das Prinzip seiner Geschichts- und Lebensphilosophie zum wenigsten eine Seite der reiferen Lösung Schellings vor.

Doch darf über diesen bedeutungsvollen Hintergründen der Vordergrund der romantischen Synthese nicht übersehen werden. Die „wahre Universalität“ kann „entstehen, wenn der einfache Strahl der Religion und Moral ein Chaos des kombinatorischen Witzes berührt und befruchtet. Da blüht von selbst die höchste Poesie und Philosophie“. Wenn man dies schwierige Wort auch nicht wie ein in sich zurückgedrängtes System pressen darf, so mag es doch als Motto über das systematische Streben dieses Menschen sich setzen lassen, dessen kombinatorischem Witz freilich e i n solches Motto nicht hätte genügen können. Immerhin aber ist auch hier die Todesstunde des Chaotischen nicht mehr fern. Die witzige Kombination geht

bald in eine ernsthafte Dogmatik über. Religion und Moral müssen dem kombinatorischen Witz sich verbinden, wenn Poesie und Philosophie als die beiden synthetischen Extreme, die doch im Tiefsten auch wieder eins sind, daraus hervorgehen sollen. Was ist Religion und was ist Moral in der fragmentarischen Paradoxie dieses Leitsatzes, und was ist das für ein Höchstes, das sie dem Chaos zu entreißen wissen[357]?

Religion und Moral dürfen nicht etwa im Sinne Schleiermachers getrennt werden. Unter Moral versteht Friedrich Schlegel etwas viel Konkreteres als das abstrakte Lehrgebäude einer Ethik. Es ist jenes „Du" der „Lucinde" gemeint, in dem zugleich das „Ich" sich begreift. Diese Quelle aller echten Tüchtigkeit muß aber mit der Religion im Bunde sein, wenn etwas Großes aus ihr entspringen soll. Die Kraft der Individualität muß sich am Universum nicht nur sättigen, sondern beleben und kräftigen. Auch die Religion ist bei Friedrich Schlegel viel entschiedener als bei Schleiermacher in die Grenzen des Menschlichen eingeschlossen. „Das Menschliche ist überall das Höchste, und höher als das Göttliche." So sind Religion und Moral eigentlich eins. Das Universum anbeten und ein Weib lieben gehören zusammen. „Ein gewisser gesetzlich organisierter Wechsel zwischen Individualität und Universalität" erscheint ihm als „der eigentliche Pulsschlag des höheren Lebens und die erste Bedingung der sittlichen Gesundheit". Hier steht beides auch formell zusammen, und dieser Pulsschlag ist in der Tat jener Strahl, der das Chaos durchblitzen muß, wenn der in ihm latente Witz in Bewegung geraten und ein herrliches Erzeugnis hervorbringen soll[358].

Diese Urkraft des Menschen mit ihren zwei Polen darf nicht in der freien Spannung bleiben. Sie muß sich zu der „Ganzheit, Vollständigkeit und freien Tätigkeit a l l e r Kräfte" begrenzen, die das Wahrzeichen eines großen Werkes ist[359]. Und doch zeigt sich hier noch einmal die besondere Stellung, die Friedrich Schlegel in der frühromantischen Philosophie einnimmt. Während sogar bei Schelling die Philosophie zuletzt sich in die Kunst aufzulösen in Gefahr kam, während für Novalis gerade die Poesie, die zur Poiesis ausgeweitet war und das unermeßliche Schöpfertum des Menschen zur Entfaltung brachte,

und für Schleiermacher gar das „geräuschlose Verschwinden des ganzen Daseins im Unermeßlichen" der Ausdruck für die totale und absolute Synthese war, hält sich Friedrich Schlegel mit seiner Synthese in den Grenzen der Poesie als Kunst und der Philosophie als Wissenschaft. Während in allen anderen Fällen die Totalität die ganze Wirklichkeit umschloß und in sich zur Ruhe kommen ließ, bleibt bei ihm die geschichtliche Zukunft offen. In der Fortbildungsfähigkeit der beiden synthetischen Extreme bleibt auch in der Synthesis noch die Spannung gewahrt.

Nun wird es allerdings gerade als ein Zeichen der Schwäche und intellektualistischen Befangenheit der Frühromantik eingeschätzt werden können, daß die Synthesis nicht zu voller lebendiger Kraft erstarkt, sondern in abstrakter Begrenzung verbleibt. So würde Friedrich Schlegel tiefer als die anderen sich von dem Vorwurf getroffen finden, daß die Reflexion die echte Kraft der Dichtung und des Lebensbewußtseins hemmt. Aber eine solche Beurteilung wäre einseitig und ungerecht. Gerade im Hinblick auf die nicht mehr ferne Krisis wird man zugeben müssen, daß bei Friedrich Schlegel die Totalität zum wenigsten nach Seiten der Geschichte nicht alles in sich verschlingt und neutralisiert, sondern eine wirkliche Entscheidung offenläßt. Das aber ist ein Rest von Kritik, und zugleich ein Rest von konkreter Verantwortung, ein Stück nüchterner Verständigkeit, das gegenüber dem romantischen Überschwang sich behauptet.

Friedrich Schlegels Persönlichkeit wurde von der Auflösung der romantischen Gemeinschaft schwer betroffen. Das hängt wiederum mit dem geschichtlichen Element seines Denkens zusammen. Auch im unmittelbaren Leben bedurfte er der Spannung und Entspannung, wenn auch einer solchen, die immer sogleich aus dem Unmittelbaren in das Reflektierte sich verwandelte. Aber daß sein „Nichts oder Alles", wie es in der Besinnung „über die Philosophie" sich ihm formuliert, doch anders gemeint ist als das Trauen der Übrigen auf die Totalität, zeigt sich schon darin, daß ihm dies Entweder-Oder als sittliche Frage vor Augen steht. „Da ist in jedem Augenblicke von neuem die Frage von Sein oder Nichtsein. Ein Blitz der Willkür kann hier für die Ewigkeit entscheiden und, wie es kommt, ganze Massen unsers Lebens vernichten, als ob sie nie

gewesen wären und nie wiederkehren sollten, oder eine neue Welt ans Licht rufen. Wie die Liebe entspringt die Tugend nur durch eine Schöpfung aus Nichts.“ Hier ist eine Ahnung davon, daß es in der Geschichte sich um etwas Unwiederholbares handelt und um etwas, das nicht wieder rückgängig gemacht werden kann. Hier ist die Konstruktion des Denkers und das Fabulieren des Dichters und das schwärmerische Gefühl des Heiligen zugunsten einer Schöpfung aus Nichts ausgeschaltet. Man begreift von hier aus aber auch, daß es nicht bloße Phrase ist, wenn Friedrich Schlegel sich immer wieder nach dem tätigen Handeln gesehnt hat. Er konnte Schleiermacher gerade aus dem Wissen um die Notwendigkeit einer solchen Entscheidung heraus nicht folgen: „Ich entsage dem zarten Genuß und stürze mich in den wilden Kampf des Lebens.“ Diese aus einem bestimmten Wissen ihm erwachsene Sehnsucht führt ihn in die Nähe Metternichs; und sie ließ ihn bei der tatsächlichen Unselbständigkeit und Entschlußlosigkeit seines Wesens zum Ersatz für das *in concreto* ihm versagte Geschichtemachen immer wieder in der Reflexion über die Geschichte landen[360].

Natürlich kann es nicht die Absicht sein, mit diesen Bemerkungen und überhaupt mit der Unterstreichung des Andersartigen Friedrich Schlegel von der gemeinsamen Basis der Romantik loszulösen. Daß das unmöglich wäre, würde sich sofort aus dem Schluß ergeben, den er aus der vorhin bezeichneten Lage des in der Entscheidung stehenden Menschen zieht. „Eben darum muß man auch den Augenblick ergreifen; was er gibt, für die Ewigkeit bilden, und Tugend und Liebe, wo sie erscheinen, in Kunst und Wissenschaft verwandeln. Das kann nicht geschehen, ohne das Leben mit der Poesie und der Philosophie in Verbindung zu setzen.“ Daß die Entscheidung sich von der konkreten Situation in das Gebilde verlegen läßt, ist die gemeinsame romantische Illusion, und in ihr huldigt auch Friedrich Schlegel dem Glauben der Genossen. Daß er, statt die Kunst zum Leben zu erhöhen, das Leben vielmehr in der Kunst und in der Wissenschaft zur Darstellung bringen will, ist wieder das Zeugnis für seinen, wenn auch begrenzten Realismus und für sein Ernstnehmen der Geschichte auch in dieser traumhaften Hoffnung auf die Verewigung im Augenblick[360].

Die Poesie steht dabei der realen und die Philosophie der idealen Seite näher. Jene ist irdischer, diese himmlischer. Daß damit kein widerspruchsloser Vorzug der Philosophie bezeichnet werden soll, weiß man aus der Überordnung des Menschlichen über das Göttliche. Aber die echte Reife dieser Bildung liegt gerade in der ewigen Verbundenheit beider. Und darin jedenfalls ist Friedrich Schlegel ein unbedenklicher Romantiker. „In der Mitte begegnen sich ihre verschiedenen Richtungen; hier im Innersten und Allerheiligsten ist der Geist ganz, und Poesie und Philosophie völlig eins und verschmolzen." Darin liegt das Glaubensbekenntnis, daß mit der Verbindung der Extreme ohne weiteres die selige Mitte sich erschließt. Darin liegt die Bestätigung dessen, was das „Motto" zu verheißen scheint. Denn auch da sollte ja der einfache Strahl von oben mit der chaotischen Tiefe zusammentreffen, um ein Mittleres von höchster Fülle zu gebären[361].

Sobald man wieder ins Besondere gehen würde, müßte freilich auch die Besonderheit des Philosophierens und Dichtens sich wiederherstellen. Der Geist der Mitte kann sich im einzelnen Werk nur dadurch bezeugen, daß für seinen Urheber so wie bei Spinoza der „innere Gottesdienst Ziel und Geschäft des ganzen Lebens" ist. Im besonderen aber ist die „Andacht der Philosophen" dem Licht der Einheit zugewandt, während der Dichter dem „bunten Gewimmel der alten Götter" zustreben muß. Die Poesie läßt die Philosophie hinter sich, indem sie den Geist ihrer Gesetze wieder „in die schöne Verwirrung der Phantasie" versetzt und am Ende eine „neue Mythologie" hervorbringt. Die Philosophie dagegen muß die Kunst und ihre Vielfältigkeit hinter sich lassen, um durch sie hindurch die erhabene Einheit zu finden, die die Mannigfaltigkeit bindet, und in der das „ewige große Thema" von der „Unendlichkeit des menschlichen Geistes", der „Göttlichkeit aller natürlichen Dinge" und der „Menschlichkeit der Götter" einen Ausdruck findet, der dem nichts nachgibt, den der Liebende an der Geliebten erfährt[362].

So gibt es freilich bei Friedrich Schlegel eine Synthese. Aber sie trägt ihr eigenes Gesicht. Nicht nur sind Poesie und Philosophie getrennt, auch wenn sie Eines Geistes sind, sondern sie stehen auch mit jedem ihrer Werke in

der Geschichte. Und wenn zuzugeben ist, daß Friedrich Schlegel gelegentlich von dem vollendeten Ideal spricht, in dem die „Universalität als Wechselsättigung aller Formen und aller Stoffe“ erreicht sein möchte, so vergißt er doch nie den Rest zu erwähnen, durch den alles Geschichtliche von diesem Ideal geschieden bleibt. Einst hatte er mit Bezug auf Lessing die Exzentrizität alles wirklichen Schaffens unterstrichen. Aber auch aus Anlaß des soeben formulierten Ideals heißt es, daß selbst „den universellsten vollendetsten Werken der isolierten Poesie und Philosophie“ die „letzte Synthese“ fehlt, und daß sie „dicht am Ziel der Harmonie . . . unvollendet stehn“ bleiben. Das Gesicht der goldenen Zeit taucht am Horizont auf, aber zugleich wird gesagt, daß das „Leben des universellen Geistes“ nach den „Prinzipien der ewigen Revolution“ vor sich geht. Und wenn auch immer wieder auf die Verbindung von Poesie und Philosophie angespielt wird, so hat Friedrich Schlegel sich doch gehütet, diese Einheit anderswo als in der Liebe selbst zu suchen; und von ihr wissen wir, daß sie immer von neuem vor der ganzen Entscheidung steht und den Augenblick selbst nur dadurch festhalten kann, daß sie ihn in das poetische oder philosophische Werk einbildet. Es bleibt dabei, daß der kritische Grundzug seines Wesens sich nicht unterdrücken läßt, wie er denn auch später noch die kritische Methode als die echte philosophische Methode anerkannt hat. Ihr Element ist die Reflexion, die im Gegensatz zu Abstraktion und Konstruktion zwar von dem Einzelnen und seinen Zusammenhängen abläßt und dafür auf das Ganze hinblickt, aber doch darüber nur reflektieren kann, indem sie es in „seinen Verhältnissen zu uns und zur Welt überhaupt“ in Betracht zieht. Diese Lage aber drückt er in einem auf sich selbst bezogenen Wort so unmißverständlich aus, daß dieses Wort im Licht des eben Gesagten ohne Zusatz an den Schluß dieser ganzen Interpretation treten kann: „Der Gedanke des Universums und seiner Harmonie ist mir eins und alles; in diesem Keime sehe ich eine Unendlichkeit guter Gedanken, welche ans Licht zu bringen und auszubilden ich als die eigentliche Bestimmung meines Lebens fühle.“ Hier ist lediglich versucht, aus diesen einzelnen Gedanken eine grundsätzliche Einsicht zu gewinnen[363].

6. KAPITEL

DIE ABSOLUTE PHILOSOPHIE UND DIE ÄSTHETISCHE TOTALITÄT BEI SCHELLING

I. SCHELLING UND CAROLINE

Das für Schellings Leben entscheidende Ereignis war die Verbindung mit Caroline Schlegel. Beide waren dem romantischen Ideal mit innerer Teilnahme hingegeben, und in beiden lebte nicht nur in der Theorie, sondern in ihrer ursprünglichen Natur ein Realismus, der sie in einer kräftigeren Wurzel gegründet erscheinen ließ. Caroline war 1763 in Göttingen geboren. Goethe ist ihr zunächst noch der Verfasser des „Werther" und Schiller der Dichter der „Räuber" und des „Don Carlos". Früh erfährt sie das Leben in frivoler Leichtigkeit und schicksalsschwerer Entscheidungsnot. Dem aufgeklärten Erziehungsbegriff steht sie mit völliger Skepsis gegenüber. Sie weiß, daß dem Geiste Grenzen gesetzt sind, über die er nichts vermag. „Erziehung . . . ist die Entwicklung der angeborenen Anlage durch die Umstände." Sie verzichtet auf eine Freiheit, die in rationalistischer Oberflächlichkeit gegründet ist und mit verständiger Überlegenheit das Leben meistern zu können glaubt. Sie will mit *ihrer* Freiheit sich gegen das Schicksal wehren, aber sie weiß, daß sie es nicht aufheben kann. „So offen, wie jetzt alles vor meinen Sinnen liegt, so jeder Möglichkeit unterworfen, verzweifle ich an nichts, ich erwarte aber auch nichts — was mein Wille kann, das wird er —, und was die Notwendigkeit fordert, werd' ich ihr einräumen, doch niemals mehr ihr geben, als sie wirklich fordert." Diese Erkenntnis, daß auf der Erde unser Los begrenzt ist und daß es nicht genügt, das Ideal auszusprechen, und daß es gleichwohl in diesen Grenzen darauf ankommt, das eigene Wesen zu behaupten, muß Caroline notwendig in einen gewissen Gegensatz zu dem versetzen, was in dem Kreis der Romantiker an un-

beschränktem Selbstvertrauen lebte. Wenn sie es für das Genie vorteilhaft hält, „nicht stets zugleich zu erfinden und auszuführen“, so will sie damit sagen, daß in der geschichtlichen Begebenheit selbst vorgefundene Widersprüche der Einheit, die vom Dichter dem Geschehen gegeben wird, den Charakter einer echteren und tieferen Wirklichkeit verleihen, als wenn diese Widersprüche des Dichters eigene Zutat sind. Dieser Primat der menschlichen Wirklichkeit gegenüber dem Künstlichen aller Gestalt und gegenüber der durch die Kunst verklärten Wirklichkeit versetzt Caroline in eine unwillkürliche Nähe zu Schelling, von dem man vielleicht sagen darf, daß es ihm in seiner romantischen Epoche mehr um ein Ausproben der eigenen Möglichkeiten als um die wirkliche Entscheidung geht. „Der Mensch geht seinen Weg und die Grundsätze laufen beiher und mögen sehn, wie sie fortkommen.“ Diese ungestüme Gesetzlosigkeit der wahren Menschennatur erkannte sie in Schelling wieder. „Er ist eher ein Mensch, um Mauern zu durchbrechen.“ Diesen realen Kern versteht sie, während es mit dem romantischen „Zauberkessel“ ihr viel weniger gelingt. „Ich weiß im Grunde doch von nichts etwas als von der sittlichen Menschheit und der poetischen Kunst.“ Sie glaubt nicht an die Poiesis und an die reelle Totalität. Moral ist Moral, und Kunst ist Kunst. In der Romantik aber weiß man nicht, ob das Werk, an dem man sich begeistert, ein Buch oder sonst etwas sein soll, ob die Liebe der „Harmonie der Welten oder einer Harmonika“ gilt[364].

Sie ließ sich das Gesicht der Natur des Menschen nicht rauben, und glaubte zugleich — aber in dem Wissen um die unüberschreitbaren Grenzen der Notwendigkeit — an das Gute in der Natur des Menschen. Das Gute ist ihr Gott, sagt sie einmal in Abwehr gegen Jacobi, und diese Gesinnung war es, die ihr an Fichte imponierte. Diese Echtheit, die doch wohl einschließt, daß sie auch mit ihrem eigenen Leben kein Muster aufstellen wollte, konnte ihr ebensowenig an Friedrich Schlegel entgehen. „Er ist in allem aufrichtig, bis in den tiefsten Grund der Seele hinein.“ Solche Aufrichtigkeit ist ohne Zweifel das Korrelat seiner geschichtlichen Gesinnung[365].

„Daß ein Lächeln grenzen kann an die unsäglichste Not“, ist nach Carolines eigenem Geständnis ein Ausdruck

ihres „innersten Wesens". Ihr Leben hielt die reale Mitte zwischen Natur und Freiheit, zwischen gut und böse, zwischen Freude und Leid. In dieser ihrer Artung aber mußte auch Schelling von ihr einen tiefen Eindruck empfangen. Das erfahrene und gemeinsam getragene Schicksal, das mit Augustens Tod unter so unseligen Umständen über sie hereinbrach, knüpfte das Band fester und eindeutiger. „Ich muß doch probieren" — schreibt Caroline an Schelling —, „ob ich nicht aus $\frac{\text{Tod}}{\text{Schmerz}} \times \frac{\text{Wonne}}{\text{Liebe}}$ Leben und Frieden herausbringen kann". Daß diese Verbindung mit Schelling sich ganz außerhalb der moralischen Beurteilung stellt, liegt tief im Wesen Carolines beschlossen. Die Moral ist überhaupt keine Waffe, die man gegen andere kehren kann. Zwei zwiespältige Menschen finden sich unter Umständen zusammen, die in ihrem letzten Grunde mehr Schicksal als Produkt der Freiheit sind[366].

Denn auch in der Natur Schellings ist nicht alles licht. Es ist etwas Unterirdisches da, das in den Werken der romantischen Periode kaum sichtbar ist, aber in dem Umtrieb seines äußeren Lebens schon spürbar wird. Er ist bestimmt, inmitten der romantischen Gemeinschaft immer mehr ein Einsamer zu werden. Sein Anspruch auf Geltung ruft die Gegner auf den Plan. Die „Jenaische Allgemeine Literaturzeitung" liefert den Anlaß zu einer Reihe unerquicklicher Konflikte, in denen Schelling zwar der ehrlichere Kämpfer war, die Schuld aber gewiß auf beiden Seiten lag. Es ist begreiflich, daß das nach außen undurchsichtige Verhältnis zu Caroline Schellings Lage dabei vielfach erschwert. Aber es mußte notgedrungen auch von innen her den Zwiespalt in Schellings Wesen stärker heraustreiben. Es war gegen die Natur dieser — 1803 auch äußerlich vollzogenen — Verbindung, daß sie ein starkes und unangefochtenes Glück hätte stiften und bedeuten können. Carolines Wort „Ich bin meines unzerstörbaren Glücks wie meines unheilbaren Unglücks gewiß" ist keine Paradoxie, sondern der erschütternd wahre Ausdruck ihrer wirklichen Lage. Auch Schelling vermag das nur zu bestätigen, wenn er in dem Brief an eine Freundin Carolines nach ihrem Tode schreibt: „I h r ist jetzt wohl; der größte Teil ihres Herzens war schon längst jenseits dieses Lebens." Aber diese Erkenntnis macht nur tiefer offenbar,

daß diese Verbindung Schickung war und daß das Leben dieser beiden Menschen in ihrem Vollzuge seinen unabwendlichen Anspruch geltend machte. Ein Gott hat zu ewig schönem Bunde beider Leben gesellt; aber diese Harmonie schließt sich über der gewußten Gegensätzlichkeit von Dunkel und Licht, von böse und gut.

Drum ziemt es dir, daß du mit Kraft dich stählest,
Daß in Gefahr das Herz dir nicht erbangt,
Da du zum Ziel das Höchste dir erwählest,
Wonach vergebens Tausende verlangt[367].

Schon 1800 nahm Schelling von Jena seinen ersten Urlaub, in der stillen Hoffnung, endgültig scheiden zu können. Aber noch einmal kehrt er zurück. Das Neujahrsfest auf 1801 verlebt er zusammen mit Goethe; und das neue Jahr selbst bringt ihm in dem alten Stiftsgenossen Hegel einen erwünschten philosophischen Mitkämpfer, mit dem ihn bald auch die gemeinsame Herausgabe einer Zeitschrift näher verbindet. Daß er im Sommer 1802 von der Universität Bamberg, an der die medizinischen Freunde Marcus und Röschlaub wirkten, zum medizinischen Ehrendoktor erhoben wurde, mußte seine Blicke nur erwartungsvoller nach Bayern richten, wo sich ihm außer in Bamberg auch in dem neubegründeten Landshut eine Lehrmöglichkeit zu bieten schien. In Jena konnte ihn abgesehen von Goethe nichts mehr wirklich fesseln; und die Gründe, die ihm das endgültige Scheiden nahelegen mußten, gewannen in dem Augenblick der Verbindung mit Caroline die Oberhand. So nahm er auf den Winter 1803 einen Ruf als ordentlicher Professor der Philosophie an die Universität Würzburg an.

II. SCHELLINGS „DARSTELLUNG MEINES SYSTEMS DER PHILOSOPHIE“

Die philosophische Entwicklung ist durch die hier gekennzeichnete innere Lage entscheidend mitbestimmt. Wenn der transzendentale Idealismus sich zur absoluten Philosophie weiterbildet, so tritt zum ersten Male die Totalität hinter der Spannung zwischen dem Absoluten und Bedingten zurück. Das „Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens“ verrät, daß auch Schelling gegen-

über den „hohen überirdischen Lehren“ unverhohlene Abneigung empfindet. Er hat die „Reden“ und das Fragment des Novalis über „Europa“ gelesen und scheint nahe daran, „dem Bösen gar zum Spotte“, der Hoffnung auf Selbstvergottung sich hinzugeben. Aber er erinnert sich noch rechtzeitig an den Zusammenhang von Leib und Seele; und da wird ihm klar, daß die transzendentalen Schwärmer

Reden viel und beweisen nicht,
Füllen mit großen Worten die Ohren,
Ist weder gesotten noch gegoren,
Sieht aus wie Phantasie und Dichtung,
Ist aller Poesie Vernichtung.

Dagegen ist die echte Religion auf dem Offenbaren gegründet, das gerade als Materie das Geheimnis des Geistes in sich birgt. Statt im All zu verschweben, will Schelling getrost der Liebe sich freuen und des „Riesengeistes“, der in der „Dinge Quallität“ sich regt und quillt und schließlich im Menschengeist sich selber findet. Dieser Geist kann auf keine Weise anders ins Universum zurückkehren, als daß er selbst als sein zweiter Schöpfer sich fühlt. In der kräftigen materialistischen Wortgebung dieses Gedichtes spürt man auf jeden Fall ein unmittelbares Erschrecken vor der Verflüchtigung des Wirklichen in die zarten Gefäße der Poiesis, der Anschauung und des Gefühls[368].

Wenn hier die untere Hälfte des Wirklichen mit gewollt realistischer Derbheit sich Geltung verschafft, geht dagegen die philosophische Rechtfertigung Schellings den entgegengesetzten Weg. Auch sie ist darauf aus, das Letzte aus der gefühlsmäßig ergriffenen Harmonie auf einen festen Boden zurückzuführen. Aber dieser Boden ist nicht die Materie und der aus ihr quellende Geist, sondern das allumspannende Gewölbe des im absoluten Indifferenzpunkt gestützten philosophischen Systems. Die „Darstellung meines Systems der Philosophie“, die trotz der später folgenden „Ferneren Darstellungen“ Fragment geblieben ist[369], und insofern in einem schon äußerlich sich bezeugenden Widerspruch zu Form und Absicht steht, will mit ihrem Anschluß an die geometrische Darstellungsform Spinozas bezeugen, daß sie d a s System der Philosophie vorzutragen beabsichtigt. Schelling wagt es jetzt, über den

bloßen Parallelismus der früheren Darstellungen hinaus in den absoluten Mittelpunkt vorzustoßen. „Identität selbst, absolute Identität“ ist das Wesen der Vernunft schlechthin. Diese Entschiedenheit muß gegenüber der Verliebtheit der Romantik in das heilige Mysterium des in allen Farben schillernden Universums begrüßt werden. Hier wird deutlich, daß die Philosophie nur durch einen bedingungslosen Rückzug auf den Satz der Identität aus den unlösbaren Schwierigkeiten sich befreien kann, die in dem überschwenglichen Totalitätsverlangen und überhaupt in dem dunklen Tun der dialektischen Synthesis vor sie hintreten. Immerhin hätte Schelling mit seiner eigenen Vergangenheit brechen müssen, wenn er wirklich ohne jeden Vorbehalt der Entscheidung der Identität sich unterstellt hätte. Neben die Identität tritt daher die Indifferenz, und in der damit in die Philosophie wieder hineingetragenen Zweideutigkeit opfert Schelling dem Geist seines Zeitalters und der Kontinuität seiner eigenen Entwicklung.

Durch diese Verknüpfung von Identität und Indifferenz wird ein Doppeltes erreicht: Der Identität wird ihre Härte und Ausschließlichkeit genommen; die Polarität aber, die in der Indifferenz wieder auf den Plan tritt, wird auf ein absolutes Zentrum bezogen und mit den in ihr liegenden Möglichkeiten gesichert. Der Zusammenhang von Identität und Indifferenz wirft daher schon vor der eigentlichen Spaltung in die Differenz ein helles Licht auf den Geist des neuen Systems. Schelling erläutert diesen Geist in einem Brief an Fichte, mit dem er die Absendung eines Abdrucks begleitet: „Wenn diese Erkenntnis — d. h. die absolute — erst als einziges Thema und Prinzip des Philosophierens förmlich etabliert und festgesetzt ist, so wird dann die göttliche Philosophie ihrer ganzen Freiheit wiedergegeben sein, und gleich dem Gegenstand, den sie darstellt, in unendlichen Formen und Gestalten immer nur das Eine Absolute wiederholen und an den Tag bringen. Was sie auch berühre, wird unmittelbar durch ihre Berührung das Heilige werden, und jene Erkenntnis wird alles in das Göttliche selbst verwandeln. Es wird also fortan nur Ein Gegenstand sein, und nur Ein Geist, Ein Erkennen, Ein Wissen dieses Gegenstandes, und auf der ersten Welt seiner Offenbarung wird sich durch Philo-

sophie und Kunst eine zweite erheben, ebenso reich und mannigfaltig wie die erste, und doch nur Darstellung dieses Einen in Gedanken und Werken." Hier ist die Harmonie von Identität und Indifferenz nur durch den Akkord des Einen und des Alls ersetzt; und die Gewißheit, die das Eine diesem Akkord verleiht, darf alle Bedenklichkeit in der Wahl gesteigertster Ausdrücke zerstreuen. In ihm als der absoluten Identität ist der Idealismus aufgegangen „als die wahre alles befassende, begreifende und durchdringende Sonne; es wird offenbar, daß Alles wirklich nur in demselben lebt und webt, und in welchem hohen Sinne Alles = Ich und nur = Ich seie".[370]

Fichte hält in seiner Antwort eine Vereinigung „in Absicht der Sachen", aber nicht „in Absicht der Darstellung" für möglich. Die Darstellung aber hatte Schelling unmißverständlich für die Bürgschaft der Sache ausgegeben. Die Differenz hinsichtlich der Darstellungen setzt aber gleich bei den ersten Festsetzungen des Systems mit einer solchen Schärfe ein, daß das Ende dieser Auseinandersetzung der beiden Denker abzusehen ist. Identität bedeutet Entscheidung; Indifferenz aber bedeutet die Neutralisierung dieser Entscheidung durch das Hineinnehmen der allgemeinen Seinsqualität in die Identität. Das kann Fichte unmöglich unwidersprochen lassen, solange der Begriff der Philosophie von der Qualität des Denkens aus sich bestimmen soll. „Es kann nicht von einem S e i n, sondern es muß von einem S e h e n ausgegangen werden." Nicht, daß Ich sei, ist der „Grundpunkt" der Wissenschaftslehre, sondern daß das Ich sich erfaßt und durchdringt. Das Sein aber ist im Gegensatz dazu gerade „sich nicht durchdringendes Sehen". Es ist als solches eine „absolute, durch kein Bewußtsein zu reflektierende und zu durchdringende Bestimmtheit". In dem Augenblick, wo dieses Sein zum Bestimmbaren wird, tritt es in die Erkenntnisrelation ein und verliert durchaus den absoluten Seinscharakter. Die Philosophie steht und fällt damit, daß ihr das Absolute nur in der „Äußerung" des „absoluten Wissens" zum Fundament gesetzt ist. „Das Absolute selbst aber ist kein Sein noch ist es ein Wissen, noch ist es Identität, oder Indifferenz beider: sondern es ist eben — das Absolute — und jedes zweite Wort ist vom Übel."[371]

Fichte zeigt genau den Punkt auf, wo der Primat des

Wissens zugunsten des Seins preisgegeben wird und wo die Philosophie Spinozismus zu werden droht. Aber Fichte hat noch mehr aufzuzeigen. Richtet sich der bisherige Widerspruch gegen die Qualifizierung der Identität, so der weitere gegen die Ineinssetzung von Identität und Indifferenz. Hier ist der Punkt, wo der Spinozist sich zum Romantiker deklariert. Die Indifferenz ist das Mittel, um die positive Entscheidung der Identität auszuschalten, die — wie Fichte mit Recht bemerkt — das Philosophieren zum Verstummen bringen müßte; es sei denn, daß man mit seinem Philosophieren auf Natur und Geschichte keinerlei Absichten hätte und wirklich nur philosophierte, um in der Nachfolge der Platonischen Dialektik alles Besondere unter die Entscheidung zu stellen. Aber dann hat das System und seine immanente Dialektik keinen Sinn mehr. Doch weil Schelling durchaus auf das System ausgeht und durchaus auf Natur und Geschichte hinauswollen muß, deshalb wird er den positiven Entscheidungssinn der Identität nicht ertragen können und wird daher darauf bedacht sein müssen, ihn durch eine „negative Identität d. i. Nicht-Verschiedenheit" unschädlich zu machen. Fichte aber weiß, daß man bei dieser Indifferenz bereits bei der Differenz steht und nicht mehr bei dem Absoluten. Wenn Schelling in dem ersten Satz seines Systems erklärt: „Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als t o t a l e Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird", dann sieht Fichte, daß Schelling damit bereits in die relative Sphäre eintritt und — gemessen an der Wissenschaftslehre — auf einer niederen Stufe seine Ableitung beginnt. Fichte kann daher Schelling mit Grund zum Vorwurf machen, daß er sich nicht zum „Grund-Reflexe" erhebt; und seine ganze Entwicklung hat allerdings gezeigt, daß er diesen grundernsten Sinn der Wissenschaftslehre sich niemals zum Problem gemacht hat. Weil Schelling in dem Gegensatz des Subjektiven und Objektiven befangen bleibt und weil er in keinem Stadium der Erörterung auf die Totalität verzichtet, kann dem vermeinten Sicherheben darüber nur ein formaler Sinn zukommen. „Ein Idealismus, der noch einen Realismus neben sich duldete, wäre gar nichts, oder wenn er doch etwas sein wollte, müßte er die allgemeine formale Logik sein."[372]

Diese Kritik Fichtes trifft so ins Schwarze, daß Schelling nur übrig bleibt zu wiederholen, was er schon gesagt hat. Dadurch kann auch Fichte zu keiner Revision seines Urteils sich veranlaßt finden. Er legt nur noch einmal den Finger darauf, daß die Fragwürdigkeit der Philosophie Schellings in der Vermischung von Identität und Indifferenz = Totalität liegt. Denn was Fichte in diesem Zusammenhang von Spinoza sagt, gilt auch für Schelling. „Wie das Eine zu Allem, und das All zu Einem werde — den Übergangs-, Wende- und realen Identitäts-Punkt kann er uns nicht angeben, daher hat er das Eine verloren, wenn er aus dem All greift, und das All, wenn er das Eine faßt." An diesem Punkt wird keiner kritischen Beurteilung des Schellingschen Systems eine andere Stellungnahme möglich sein. Sobald Schelling die Identität des Absoluten mit der Indifferenz eben dieses Absoluten verquickt, hat Fichte Grund, Schelling weniger radikal als sich selbst zu nennen. Insoweit ist Schelling tatsächlich der von Fichte „Durchdrungene". Was aber jeder „Durchdringung" durchaus widersteht, ist die Identität selbst. Und insoweit Schelling jedenfalls auch sie zu behaupten strebt und die Stellung des Systems innerhalb seiner eigenen Entwicklung gerade diese Behauptung der Identität als das historisch Entscheidende erkennen läßt, reicht eine bloß kritische Stellungnahme allerdings nicht aus[373].

In dieser Identität liegt auch ein Argument gegen den Idealismus selbst. In ihr wird verwiesen auf etwas, dem gegenüber die gesamte synthetische Bemühung des systematischen Philosophen belanglos zu werden droht; nämlich darauf, „daß man außer dem Ewigen nichts, und das Endliche so wenig im reellen Sinn, als im ideellen Sinn zugibt". Wenn daher die entscheidende Kritik des Systems durch Fichte an den Anfang dieser Erörterung gestellt ist, so geschah es, um jetzt nur um so schärfer auf das hören zu können, was in der behaupteten Identität als das entscheidende Problem aufgegeben ist. „Das Denken der Vernunft ist jedem anzumuten; um sie als absolut zu denken, . . . muß vom Denkenden abstrahiert werden." Will man die subjektive Befangenheit der Philosophie endgültig überwinden und sie nicht nur vom empirischen auf ein ideales Ich übertragen, muß auch von dieser Berufung auf jedermann abgesehen werden. Stand früher

für Schelling selbst die Einbildungskraft im Mittelpunkt seines Denkens und schien gerade in ihrer Produktion Natur und Geist und beider Harmonie zur systematischen Einheit und Totalität zusammenzutreten, so gilt es jetzt, ihr gegenüber auf der Hut zu sein. „Es ist die Natur der Philosophie, alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die bloße Einbildungskraft in das Denken einmischt, völlig aufzuheben." Diese Feindseligkeit gegen das vielbewunderte Vermögen der Synthesis bedeutet einen wichtigen Schritt auf dem Wege zur Überwindung des Idealismus. Die „wahre" Philosophie wird sich nichts darauf zugute tun können, wenn sie das Endliche in seinem ganzen Umkreis durchdrungen und der dialektischen Bewegung des Denkens untertan gemacht hat; denn sie besteht gerade „in dem Beweis, daß die absolute Identität . . . nicht aus sich selbst herausgetreten und alles, was ist, insofern es ist, die Unendlichkeit selbst sei". In der Kühnheit dieser Aussage, die bereits an den späteren Gegensatz der negativen und positiven Philosophie erinnert, bekundet sich die neue Lage der Philosophie; und nicht darin, daß diese Kühnheit in der Durchführung des Systems von dem ersten Schritt an wieder preisgegeben werden muß, wenn überhaupt etwas gesagt werden soll[374].

Diese Einzigkeit der absoluten Identität wäre eine Instanz gegen jeden Versuch, sie zur Grundlage einer besonderen oder universellen Deutung zu machen. In dieser klaren und scharfen Luft aber müßte Schelling der Atem vergehen. Aller Versicherung zum Trotz ist der Verzicht auf die Selbstbehauptung des philosophierenden Ich durch Synthesis noch keineswegs beabsichtigt. Jeder solche Hintergedanke setzt aber die Behauptung der absoluten Identität zu einem bloßen Mittel herab. Die Identität wird dann nur auf den Thron gesetzt, um alsbald wieder gestürzt zu werden. Sie soll nur zusammenhalten, was ohne sie auseinanderfallen würde. Schelling merkt noch nicht, wie gefährlich die Instanz ist, die er zu Hilfe ruft. Er scheut sich nicht, die Identität als Sicherung zu benutzen und sie in demselben Augenblick in das zu verwandeln, was gerade der Sicherung bedürftig ist.

Diese Verwandlung geht mit dem Ersatz der Identität durch die Indifferenz vor sich. „Außer der Vernunft ist

nichts, und in ihr ist alles." In dieser totalen Alternative des unendlichen Urteils hört das Absolute auf, das Absolute zu sein. Es hört auf, das Unvergleichliche zu sein, und verwandelt sich statt dessen in das Allvergleichliche. In dieser Verbreitung und Erweichung der Identität zur Totalität nimmt der Seinscharakter der Vernunft erst die Gleichgültigkeit des bloß Daseienden an, die jede Entscheidung neutralisiert. Die Philosophie geht in eine spekulative Betrachtung über, die nun zwar in sich selbst ein tragfähiges Fundament zu haben glaubt und nicht mehr wie früher von Gnaden der Natur und der Kunst ihre Wahrheit hat, aber freilich jetzt auch erst der spekulativen Dichtung völlig preisgegeben ist. Das All steht der Spekulation als das in sich indifferente Material gegenüber, an dem sie ihre Künste ausproben kann[375].

Wenn somit durch die Indifferenz und die in ihr mitgesetzte Totalität die Philosophie erst einen Bereich erhält, in dem das A=A in eine zweiseitige Behauptung übergeht und Subjekt und Prädikat als „Identität einer Identität" sich unterscheiden, so bedarf es noch einer dritten Zurüstung, um eine bestimmte systematische Deduktion zu gewährleisten. Zwar treten in der Form A=A schon Wesen und Form auseinander und damit Sein der Identität und Erkenntnis der Identität. Als Erkenntnissetzung ist aber das A=A zugleich Seinssetzung und damit Korrelation von Subjekt und Objekt. Das alles sind zwar schon sehr gefährliche Scheindeduktionen, die nur aus der Reflexion auf die unausgesprochen mitgesetzte Totalität erfolgen können. Aber obzwar auf diese Weise Natur und Geist, Realität und Idealität als die wichtigsten Gegensätze in der Totalität des Universums vorweggenommen sind, bedarf es noch irgendeiner besonderen Abgrenzung, um sie als solche aus der Indifferenz herauszuheben. Schelling kann ja nicht einfach von der Identität in die Differenz hineinspringen. Damit würde zu offensichtlich die Leistung der Identität illusorisch werden. Schelling bringt immer wieder in Erinnerung, daß „in bezug auf die absolute Identität" kein Gegensatz an sich besteht. Obzwar dieser Eintritt des Absoluten in die Bezüglichkeit es auf das allerschärfste in Frage stellt, gibt es bislang keine Möglichkeit, das Relative dem Absoluten gegenüber in einer gewissen Selbständigkeit zu behaupten. Dafür be-

dient sich Schelling des Begriffs der quantitativen Differenz, durch die ein jeweiliges „Überwiegen" von Objektivität oder Subjektivität verständlich gemacht werden soll. So wie in der Idee des Dreiecks „weder ein gleichschenkliges noch ein ungleichschenkliges, noch gleichseitiges noch ungleichseitiges" enthalten ist, und es also im Einzelnen einer quantitativen, d. h. formalen Differenz bedarf, um diese besonderen Formen erfassen zu können, so muß ganz allgemein eine bestimmte Formierung des Seins der absoluten Identität erfolgen, wenn etwas Einzelnes sich aus der Totalität herausheben soll[376].

Auch dies Einzelne soll in der absoluten Identität verankert bleiben. Als schlechthin unteilbar muß sie sogar „ganz" in jedem Einzelnen sein. Als Einzelnes ist das Einzelne zwar nur, insofern es durch anderes Einzelnes begrenzt ist, aber seinem Seinssinn nach ist es in jedem Fall Ausdruck des Absoluten. In jedem Teil des Universums ist die absolute Identität dem Wesen nach dieselbe. Kein Teil kann seinem Wesenscharakter nach vernichtet werden. Daraus folgt, daß das Einzelne in bezug auf sich selbst Totalität ist, wenn diese Totalität im Hinblick auf die absolute Totalität auch nur als relative bezeichnet werden kann. Unter der Form seiner quantitativen Differenz stellt es doch die Totalität dar. Der Begriff der quantitativen Differenz bewirkt also jedenfalls eine noch weitere Einschränkung des absoluten Ernstes der Identität. Er gibt die Möglichkeit, unter Zuhilfenahme des aus der Naturphilosophie bereits bekannten Potenzbegriffs nunmehr die entscheidenden Stufen der Konstruktion zu entwickeln. Freilich wird sich das Absolute auch hier in einer Nivellierung der Potenzen gegeneinander zur Geltung bringen. So wie es Schelling immer darauf ankam, den Idealismus nicht vor dem Realismus auszuzeichnen, so wird es jetzt darauf ankommen, die Gleichwertigkeit aller Potenzen vor dem Absoluten sicherzustellen. Wenn aber in jeder Potenz die absolute Identität als das ewige Sein gegenwärtig ist, dann sind alle Potenzen „schlechthin ewig" und mithin unter sich „gleichzeitig". „Das Einzelne tritt in die Zeit, ohne sich in Ansehung des Absoluten aus der Ewigkeit zu verlieren." Nähme man diesen Satz wirklich ernst, dann würde in ihm die absolute Identität nicht nur „gleichsam", sondern wirklich „der allgemeine

Auflösungsmoment aller Dinge" sein. Aber so ernst darf der Satz nicht genommen werden. Denn auf dieses All der Dinge bleibt es abgesehen; und das Absolute ist ja zugleich die Totalität, zu der ein Ausweg offenbleibt: „in ihr ist nichts unterschieden, obgleich in ihr alles enthalten".[377] Alles darf sich daher zugleich als Gleichnis des Absoluten betrachten, und die ideelle Welt etwa als die „Sublimation" und die materielle als der „Niederschlag" der absoluten Identität angesehen werden. Nichts kann deutlicher als diese Parallele zeigen, daß die absolute Philosophie ebenso wie die Ethik Spinozas dem Sein zu absolutem Übergewicht über das Handeln verhilft. Was für Kant und Fichte im Mittelpunkt ihrer Gewißheit stand, ist in diesem Augenblick für Schelling gänzlich gleichgültig geworden.

III. BRUNO

Schelling hat inzwischen sein Urteil über Schleiermacher wesentlich geändert. Er findet in ihm jetzt einen der „ersten Original-Philosophen", der das „Innerste der Spekulation durchdrungen" oder „durch blinde göttliche Inspiration" geschrieben haben müsse, um etwas von der Art der „Reden" hervorbringen zu können. Der Dialog „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge" gibt über diese veränderte Stellungnahme Aufschluß[378]. Während Schelling das System mitten in der naturphilosophischen Diskussion abbricht, wendet er sich im „Bruno" von neuem der absoluten Spekulation zu. In demselben Augenblick, wo das Absolute ihm Halt zu geben verspricht in dem Kampf zwischen der Naturphilosophie und dem Idealismus der Wissenschaftslehre, hat Schelling nicht mehr nötig, mit der Materie zu liebäugeln; das Absolute gibt ihm eine viel sicherere Gewähr gegen den Subjektivismus. Mit dieser Akzentverschiebung rückt aber die Frage nach dem Übergang des Absoluten in das Relative, des Unendlichen in das Endliche, des Einen in das Mannigfaltige in den Vordergrund, eine Frage, für die auch Schleiermacher nach einer Auflösung gesucht hatte.

Es gibt also zwei brennende Fragen, auf die der „Bruno" eine Antwort geben müßte, ob nämlich das Absolute die in höherem Maß entscheidende Instanz wird, und ob der

Übergang vom Absoluten zum Bedingten auf eine erträglichere Weise vollzogen wird. Schon die einleitenden Erörterungen über Wahrheit und Schönheit zeigen, daß die Erhebung zum Absoluten endgültig die Sehnsucht nach Auflösung der Philosophie in Poesie ausgelöscht hat. Höchstes Ziel bleibt zwar auch jetzt, „die höchste Einheit der Schönheit und Wahrheit" und folgerecht auch der „Philosophie mit der Poesie" zu erweisen; aber die Philosophie beansprucht innerhalb des relativen Gegensatzes die übergeordnete Rolle. Die Hervorbringung der Kunst ist „notwendig exoterisch", weil sie das Göttliche zwar auslegt, aber es nicht zu erkennen braucht. Die Philosophie indes übt wegen ihrer Erkenntnis der Wahrheit und Schönheit „denselben Gottesdienst innerlich aus, den der Hervorbringende äußerlich übt, ohne es zu wissen". Sie ist daher esoterisch und verhält sich zur Poesie wie die Mysterien zur Mythologie[379].

Die Grundlage des Gespräches, das in seinen entscheidenden Teilen von dem Neuplatoniker Bruno geführt wird, liegt in der „Idee dessen", „worin alle Gegensätze nicht sowohl vereinigt, als vielmehr eins, und nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr gar nicht getrennt sind". Diese Definition unterscheidet sich von dem System nicht nur durch den Gebrauch des Wortes Idee, in dem offensichtlich die Anknüpfung an die Platonische Tradition gesucht wird, sondern entschiedener noch durch die genaue begriffliche Bestimmung dessen, was früher in der verschwebenden Unbestimmtheit des Wortes Indifferenz belassen war. Die Übernahme der Ideenlehre entspringt dem Wunsche, auch terminologisch die Abgrenzung gegen die Reflexionsphilosophie, d. h. gegen den Idealismus der Wissenschaftslehre eindeutig vorzunehmen. Die Einheit der Idee wird grundsätzlich von der Vereinigung des Verstandesbegriffs unterschieden[380]. Konnte Schelling sich dafür auf Platon berufen, so ist der Begriff der Idee selbst stärker vom Neuplatonismus her bestimmt. Wenn bei Plotin das Seiende und mit sich Identische als Kriterium der Idee nicht mehr genügt, sondern wenn der letzte Halt jenseits von Sein und Denken in dem schlechthin gegensatzlosen Einen gesucht wird, dann erkennt man, daß Schelling zu Fichte ähnlich stehen muß, wie Plotin gegen Platon stand. Wenn er gegen Fichte nicht mehr in dem

Sein des Denkens oder in dem ursprünglichen Handeln und „Sehen" des Denkens die Bürgschaft für die Sicherheit des Philosophierens finden kann, sondern wenn ihm Ideales und Reales gleichermaßen der Sicherung bedürfen, wird auch er zu einer denküberlegenen Einheit seine Zuflucht nehmen müssen, um das Ganze zusammenzuhalten.

Die eine große Leistung des „Bruno" liegt also in der schärferen Fassung des Absoluten, aber mit ihr hängt aufs engste die zweite Leistung zusammen, die in der schärferen dialektischen Durchdringung der Totalität besteht. Das Prinzip der Dreigliederung stand bislang allzusehr im Schatten der naturphilosophischen Grundkategorien. Dadurch, daß im „Bruno" der Übergang vom Absoluten in Realität und Idealität mit methodischer Strenge durchzuführen versucht wird, tritt das dialektische Problem als zentrales an die Spitze der Deduktion des Besonderen. In dem Ersatz der geometrischen Methode des Systems durch die dialektische macht sich sicherlich zugleich der Einfluß des ihm eng verbundenen Hegel geltend. Aber an sich liegt diese Entwicklung in der Linie der Fragestellung Schellings. Daß bei dieser zwiespältigen Tendenz, zugleich dem Anspruch der Identität und der Totalität zu genügen, an dem Begriff des Absoluten keine wirkliche Klärung erfolgen kann, ist einleuchtend. Zwar heißt es mit verheißungsvoller Entschiedenheit, daß die „Idee aller Ideen der einzige Gegenstand aller Philosophie sein" soll; aber schon in dem Zusatz, daß sie nichts anderes ausdrückt als die „Ungetrenntheit des Verschiedenen vom Einen, des Anschauens vom Denken", liegt der Hinweis auf die organisierende Bedeutung des Absoluten für die Totalität. Das „Wesen" des Absoluten ist zwar weder dies noch jenes, aber „in Ansehung seiner" gewinnen alle diese Prädikate Bedeutung, wenn auch zunächst nur in der Hinsicht, daß alles, „indem es ideal, unmittelbar auch real, und indem es real, unmittelbar auch ideal" ist. Schelling vermag auch jetzt das Absolute nur durch die Gegensätze, die in ihm eins und gleichwertig werden, zu kennzeichnen. Wenn der Begriff selbst und der in ihm begriffene Bereich des Idealen vor dem Absoluten sich in der gleichen Unzulänglichkeit vorfindet wie das Reale, dann kann es nicht Wunder nehmen, daß

die Ausdrucksfähigkeit versagt. „Wer daher den Ausdruck fände für eine Tätigkeit, die so ruhig wie die tiefste Ruhe, die so tätig wie die höchste Tätigkeit, würde sich einigermaßen in Begriffen der Natur des Vollkommensten annähern.“ Aber auch damit ist bloß vom Gegensatz her das bezeichnet, was in Wirklichkeit nicht von diesen endlichen Richtungspunkten aus auch nur hinweisend sich bezeichnen läßt. Für Schelling steht freilich über dieser philosophischen Bemühung noch ein Sehen der „Schönheit in ihrem höchsten Glanz“. Was der Erkenntnis weder im Idealen noch Realen gelingt, kann einem seligen Gesicht zuteil werden. „Nimmer erblickt die Wahrheit an und für sich selbst, wer sie nicht im Ewigen anschaut.“ Aber auch hier gibt das Wort Schau nur von neuem das Rätsel auf, ohne es zu lösen[381].

Jedenfalls vertritt die Idee eine höhere Einheit als der bloß ideelle Begriff, weil sie nicht nur gegen die Vielheit im Gegensatz steht, sondern „Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches“ gleichermaßen vereinigt. Diese absolute Qualität der Idee, die als Ewigkeit bezeichnet wird, mag im Bilde der Verbundenheit des Einzelnen zum Ganzen im organischen Leibe verglichen werden. Ein solches Bild verrät, auch wenn „jene Verknüpfung des Endlichen mit dem Unendlichen im Absoluten unendlich vollkommener ist“, doch zur Genüge, daß wiederum die Totalität nur darauf wartet, um in die absolute Spekulation eintreten zu können. Schon wird auch jene „unendliche Fülle“, in der „alles absolut eins und ineinander“ ist, ein „wahres Universum“ genannt und das alte Sinnbild der „Dreieinigkeit“ beschworen, das schon bei Platon und wieder im Mittelalter der Ausgangspunkt einer absoluten Metaphysik war. Hier bleibt das Absolute zwar über das endliche Erkennen schlechthin „erhaben“, aber es wird in ihm doch das Fundament einer Organisation sichtbar, die der bedrohten Totalität freundlich sich offenhält. „Wir werden in dem Wesen jenes Einen, welches von allen Entgegengesetzten weder das Eine noch das Andere ist, den ewigen und unsichtbaren Vater aller Dinge erkennen, der, indem er selbst nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demselben Akt göttlichen Erkennens: und das Unendliche zwar ist der Geist, welcher die Einheit aller

Dinge ist, das Endliche aber an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eigenen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott"[382]. Hier liegt der Keim einer Dialektik, die wohl aus eigener Gesetzlichkeit in schöpferischer Synthesis die Totalität zu konstruieren vermag, in der aber allerdings eine überlogische Organisation und Ökonomie sich widerspiegelt in einem unvollkommenen Abbild. Da zuletzt die positiven Möglichkeiten der Philosophie immer wieder in diesem Abbild selbst aufgesucht werden müssen, so wird der tiefgreifende prinzipielle Unterschied zwischen diesen beiden Gestalten der Dialektik im Ergebnis einigermaßen ausgeglichen. An diesem organisierten Ergebnis aber liegt schließlich auch der absoluten Philosophie am allermeisten. Nur gibt die absolute Fundierung dieses ganzen Unterfangens der Philosophie die gefährliche Freiheit, auf die Bemühung um Rechtfertigung ihrer logischen Organisation zu verzichten.

Zugleich aber erkennt man, daß die scheinbar unlösbare Schwierigkeit, vom Absoluten den Übergang in das Bedingte zu finden, „von oben her" bereits überwunden oder vielmehr ausgeschaltet ist. Denn alles, was kommen kann, ist in jener trinitarischen Ordnung vorweggenommen. In das Geheimnis der absoluten Einheit selbst, wie der noch nicht aus sich herausgetretene Vater sie darstellt und wie sie als ein „heiliger Abgrund" hinter allem Sichtbaren sich birgt, dringt freilich keiner herzu. „Im Absoluten ist alles absolut"; und an die absolute Einheit im Absoluten ist von der relativen Seite auf keine Weise heranzukommen. „Jener König und Vater aller Dinge lebt in ewiger Seligkeit außer allem Widerstreit, sicher und unerreichbar in seiner Einheit wie in einer unzugänglichen Burg." Aber wenn diese Einheit als erstes Glied der Trinität verstanden wird, tritt sie bereits aus ihrem unnahbaren Dunkel heraus ans Licht, läßt sie sich gern als Vater ihrer Sprößlinge preisen und stellt sich dar in den relativen Einheiten des Seins und des Denkens. So ist sie „Prinzip" der relativen Einheit, und zwar „gleiches Prinzip beider". Mit dieser ursprünglichen Geborgenheit des entscheidenden Gegensatzes im Absoluten nimmt aber auch er teil an dem Charakter der Absolutheit. Denn wo immer die „Schwelle der Philosophie" betreten ist, weiß

man, daß das Absolute sich nicht in seine Sprößlinge verlieren kann, sondern daß es sie in sich selbst trägt und hegt. Es ist das Auszeichnende der „höchsten Erkenntnisart", daß sie „Endliches und Unendliches im Ewigen", „nicht aber das Ewige im Endlichen oder Unendlichen erblickt"[383].

Soll diese Fiktion festgehalten werden und doch das Ewige aus den Banden einer geheiligten Trinität heraustreten und in die Zwiespältigkeit der erscheinenden Welt hineinscheinen, dann muß der Versuch, solches zu verdeutlichen, wohl notwendig neuplatonisches Gepräge annehmen. In der Schöpfung darf um keinen Preis etwas geschehen. Das würde dem Absoluten Abbruch tun; und es wäre gleich, ob ein solches Geschehen auf der idealen oder realen Seite statt hätte. Das Auseinandertreten des Ewigen in das Zugleich des Endlichen und Unendlichen ist daher kein positiver Prozeß. „Die Dinge unterscheiden sich nur durch ihre Unvollkommenheiten und die Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Wesens und der Form gesetzt sind." Aber wenn nun doch je dies Beides, Reales und Ideales, sich ein wie immer eingeschränktes „eigenes Leben" nehmen soll, muß auch diese Sonderheit in der Einsheit des Absoluten schon enthalten gewesen sein. So kommt Schelling zu einer Kennzeichnung des Einen, die den Schüler Plotins und Giordano Brunos bekundet: „Es schläft wie in einem unendlich fruchtbaren Keim das Universum mit dem Überfluß seiner Gestalten, dem Reichtum des Lebens und der Fülle seiner, der Zeit nach endlosen, hier aber schlechthin gegenwärtigen, Entwicklungen, in jener ewigen Einheit, Vergangenheit und Zukunft, beide endlos für das Endliche, hier beisammen, ungetrennt, unter einer gemeinschaftlichen Hülle." So wird die Schöpfung des ideellen und reellen Kosmos in die Ewigkeit der Ideenwelt zurückverlegt. So wird das Absolute mit der Aufgabe der Weltbildung betraut. Weil aber das Prinzip der Weltbildung der Trennung in die beiden entgegengesetzten Welten vorausliegt, kann nichts als Ausdruck im Leiblichen hervortreten, das nicht von dem entsprechenden Ausdruck im Seelischen begleitet wäre[384].

In jeder dieser beiden Welten wird die besondere Gestalt ein Abbild der ewigen Trinität sein, die das un-

wandelbare Urbild ist. Aber während im Reellen, in der Anschauung, die „Drei-Einigkeit des Endlichen, Unendlichen und Ewigen“ dem Endlichen „untergeordnet“ ist, steht sie im Ideellen, im Denken, unter dem Unendlichen und in der Vernunft schließlich unter dem Ewigen. Damit ist die Disposition für die Organisation des Universums entworfen. In der realen Welt oder der Natur steht alles unter der herrschenden Macht der Differenz und des Außereinander. „Das auseinandergezogene Bild also der inneren Verhältnisse des Absoluten ist das Gerüste der drei Dimensionen, deren absolute Gleichheit der Raum ist.“ Und nur wenn innerhalb dieser bestimmenden Funktion der Endlichkeit wieder die trinitarische Ökonomie sich abbildet, kommt es zur Scheidung des Unorganischen, Organischen und Vernünftigen. In der Wirklichkeit des endlichen Leibes ist Raum für die unendliche Möglichkeit der Seele und für die ewige Notwendigkeit des im Endlichen objektiv gewordenen Absoluten, des Ich. In der idealen Welt aber steht alles unter der Herrschaft der Indifferenz oder des unendlichen Denkens, wie es als „ein stets bewegtes, ewig frisches, harmonisch fließendes Bild die Zeit“ darstellt. Hier ist das eigentliche Feld der Möglichkeiten, das von der allumspannenden Artikulation des Verstandes ausgedeutet wird. Anschauung und Vernunft sind hier dem Verstande dienstbar, die kategoriale Ordnung gliedert die Welt. Begriff, Urteil und Schluß sind die in sich wieder endlichen, unendlichen und ewigen Gestalten, mit denen die Reflexionserkenntnis sich ihre Welt erbaut. So bleibt aber gegenüber dem Realismus und Idealismus das eigentliche Aufgabenfeld der echten, absoluten, notwendigen und ewigen Philosophie noch zu besetzen, in dem die Vernunft allein und von sich aus allem anderen seine Stelle anweist. Hier muß jene Anschauung im Ewigen Wirklichkeit werden, die allein verhindert, daß die Natur nicht einer „unheiligen“ Notwendigkeit und die Freiheit der Gesetzlosigkeit ausgeliefert wird. Die menschliche Entgegensetzung, in der Natur und sittliche Welt sich trennen und sich entgegentreten als geistloser Mechanismus und als die „durch Freiheit gebaute Stadt Gottes“, muß aufhören und einer Betrachtung weichen, in der das Notwendige und das Heilige eins sind. „Jene heilige Einheit nun, worin Gott ungetrennt mit der

Natur ist, und die im Leben zwar als Schicksal erprobt wird, in unmittelbarer übersinnlicher Anschauung zu erkennen, ist die Weihe zur höchsten Seligkeit, die allein in der Betrachtung des Allervollkommensten gefunden wird."[385]

In der Erfüllung dieser Aufgabe wird der „göttliche Keim der Philosophie zur höchsten Entwicklung gebracht". In der Anschauung des Absoluten hören die geschichtlichen Gegensätze auf, Gegensätze zu sein. Das „Eine Metall der Philosophie" bricht sich nur auf verschiedene Weise, wenn es im Westen als Materie und im Osten als Geist, wenn es im Norden als Idee und im Süden als Realität geschaut wird. Wer das „harmonische Licht jenes wundervollen Erkennens" angeschaut hat, in dem der wahre Schwerpunkt all der verschiedenen Wege des Philosophierens sich enthüllt, in dem die „Menschwerdung Gottes" zugleich als die „Gottwerdung des Menschen" sich erfaßt, in dem der Weg aufwärts und abwärts eins ist und die Himmelskräfte sich die goldenen Eimer reichen, der wird „in der seligen Gemeinschaft mit allen Göttern" leben. Er wird die „königliche Seele des Jupiter" begreifen, aber auch die „Schicksale des Universums" verstehen, die „Leiden des Osiris" und den „Tod des Adonis". Auf der Höhe solcher Erkenntnis ist Vollendung und die Weihe der Unsterblichkeit. So versetzt der Schluß des „Bruno" den Leser auch äußerlich in die Religionsmischung der Spätantike zurück. Er sieht sich in dem müden Bann einer Spekulation, der kein Ding unmöglich ist, weil die Not der Verwirklichung und mit ihr alle an die Zwiespältigkeit der menschlichen Kräfte gebundenen Leistungen und Aufgaben tief im überwundenen Relativen zurückbleiben. Der Philosoph taucht in die Nacht ein, in der die Unterschiede und Widersprüche der Tageswelt nichtig scheinen. Aber es ist für die Philosophie gefährlich, wenn sie den Tag im Argen läßt und statt dessen mit künstlichem Licht die Nacht glaubt erhellen zu sollen[386].

IV. FERNERE DARSTELLUNGEN AUS DEM SYSTEM DER PHILOSOPHIE

In den „Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie" fährt Schelling begreiflicherweise nicht da

fort, wo der erste Entwurf stehen geblieben war, sondern er setzt von neuem mit der Erörterung des Absoluten ein als mit dem, woran der Charakter des Philosophierens sich entscheiden muß. Schelling wagt jetzt den offenen Angriff auf Fichte. Die echte Philosophie „ist ganz und gar im Absoluten selbst, weder bloß von ihm ausgehend, noch aus ihm heraustretend, noch etwa in ihm endend". Fichte stand zwar nach Schelling insofern hoch über der vorkritischen und kritischen Philosophie, als er es überhaupt wagte, von dem Unbedingten auszugehen. Aber weil er es in seinem Ausgang sogleich mit dem „im empirischen gegebenen reinen Bewußtsein" in eins setzt, findet das Absolute sich sofort in der empirischen Gegensätzlichkeit vor und kann infolgedesen gar nicht als das echte Absolute herrschen. Fichte gelangt nicht in die Reichweite des Absoluten, weil er sich selbst nicht von ihm zerbrechen läßt. Die scheinbare Bescheidenheit, die den „endlichen Geist" zwingt, „etwas Absolutes außer sich" zu setzen, ist vielmehr der Ausdruck einer „Prätension, welche nicht sowohl das Absolute außer dem Ich, als das Ich außer dem Absoluten halten soll". Indem die Reflexion das Absolute außer sich setzt, fixiert sie sich in sich selbst. Weil Fichte sich von dem Absoluten nicht überwältigen läßt, verschwindet es ihm. „Es umschwebt ihn ewig, aber er kann es nicht fassen. Es ist nur da, inwiefern ich es nicht habe, und inwiefern ich es habe, ist es nicht mehr." In solcher Unruhe aber kann die wahre Philosophie nicht zu Hause sein. „Sie ist eine höhere und gleichsam ruhigere Vollendung des Geistes."[387]

Leider sieht auch Schelling bei seinen Versuchen, die reine Überlegenheit des Absoluten aufzuweisen, sich immer auf die Elemente der Reflexion zurückgewiesen. Er verweist auf die Mathematik, um den anschaulichen Charakter eines Erkennens sicherzustellen, das in der „Einheit des Denkens und Seins" gegründet ist. Die mathematische Anschauung vermag sich freilich nur geometrisch oder arithmetisch, d. h. „im Endlichen oder im Sein" oder aber im „Unendlichen oder im Denken" darzustellen, während die intellektuelle Anschauung der Philosophie gegen diese Scheidung indifferent sein und im Ewigen oder „urbildlich" sich vollziehen muß. Aber dies Urbildliche ist mit diesen Feststellungen auch nur

wieder von der Reflexion auf das Endliche und Unendliche her zur Darstellung gebracht. Vielleicht ist diese Darstellungsart die einzig mögliche. Auch Platon kann von der Idee des Guten nicht ohne Gleichnis reden. Schelling aber will mehr, als bloß die absolute Entscheidung herausfordern. Er will im Element des Absoluten philosophieren. Seine Philosophie will auf Grund der gefallenen Entscheidung die absolute Philosophie sein. Dieser Anspruch ist es, der ihn hier schärfer als Platon verpflichtet. Er müßte wirklich aufweisen, daß er nicht nur ein Reflexionsphilosoph ist und nicht nur deshalb auf das Absolute pocht, um im Bereich der Reflexion vor ärgerlichen Nachfragen gesichert zu sein[388].

Gleichwohl stützt sich Schelling wiederum auf die Mathematik, wenn er für den absoluten Ursprung der Philosophie „Evidenz" in Anspruch nimmt; und er weiß auch jetzt von dieser Evidenz nur zu sagen, daß sie nicht so wie die mathematische Evidenz entweder im Sein oder im Denken gegeben ist, sondern nicht „in dieser oder jener Beziehung, . . . schlechthin an und für sich selbst, mithin als die Evidenz in aller Evidenz, die Wahrheit in aller Wahrheit, das rein Gewußte in allem Gewußten" sich muß erblicken lassen. Nur ist auch damit nicht verraten, was für Gesichte auf dem „offenen Ozean des Absoluten" eine solche Evidenz bewirken. Aber wie das Licht dem Blindgeborenen sich nicht „andemonstrieren" läßt, so ist vielleicht auch die absolute Erkenntnisart die an nichts außer sich zu demonstrierende Wahrheit: „sie ist das durchbrechende Licht, das sich selbst der Tag ist und keine Finsternis kennet." Das wäre recht und gut, wenn denn auch dies Licht sich selbst überlassen bliebe und die Entscheidung wirkte, wo immer es hinträfe. Dann müßte sich das ganze Geschäft des Philosophierenden darauf beschränken, den Selbstanspruch der Gegensätze in seiner Nichtigkeit aufzudecken und alles wegzuräumen, was das reine Leuchten des Lichtes hindern könnte. Doch so liegt die Sache für Schelling nicht; die Erkenntnis selbst soll in diesem Licht leuchten. Es gibt den Punkt, wo das „Absolute selbst und das Wissen des Absoluten schlechthin eins ist". Aber durch eben diese Unterscheidung ist bereits eine Zwiespältigkeit in das Absolute hineingetragen, die als aus dem Absoluten kommend und in ihm sich be-

hebend gerechtfertigt werden müßte, wenn anders der Anspruch einer von daher stammenden Erkenntnis anerkannt werden soll[389].

Schelling geht auch wirklich daran, die Möglichkeit einer solchen Einsheit des Absoluten und des Wissens des Absoluten zu erweisen. Aber auch jetzt sieht er sich gezwungen, nochmals auf die Reflexionsgegensätze zurückzugreifen. Wesen und Form stehen sich gegenüber wie das Allgemeine und Besondere. Durch Hinzutritt der Form wird erst die Möglichkeit der Besonderung gegeben. Wenn daher im Absoluten Allgemeines und Besonderes eins sind, sind auch Form und Wesen eins. In dieser „gleichen Absolutheit des Wesens und der Form“ soll die Möglichkeit „einer unmittelbaren Erkenntnis des Absoluten“ gegeben sein. Nur durch die Form könnte die absolute Erkenntnis vom Absoluten selbst unterschieden sein. Sind aber Form und Wesen hier eins, dann ist die Form zugleich das „Absolute selbst“; und dann ist die absolute Erkenntnis auch Erkenntnis des Absoluten[390]. In dieser Gleichsetzung kommt nichts anderes als das Problem der intellektuellen Anschauung zum Vorschein. In ihrem Bereich aber ist das Absolute nicht mehr eine Instanz für die Erkenntnis, sondern selbst Erkenntnisinstanz. Der Vorwurf, den Schelling gegen Fichte erhebt, wird gegen ihn selbst beweiskräftig. Auch bei ihm wird das Absolute in die Nöte der philosophischen Problemlage eingespannt und kann daher nicht mehr etwas sein, an dem die Philosophie selbst sich auf eine endgültige Weise begrenzt und beschränkt sieht und von ihren Reflexionsbemühungen ein für allemal freigesprochen wird.

Die intellektuelle Anschauung, die als Anschauung Identität von Denken und Sein ist und in Raum und Zeit ihre sinnlichen Vorbilder hat, bestimmt sich dadurch als „Vernunft-Anschauung“, daß jene beiden je für sich endlichen und unendlichen Reflexe im Ewigen eins werden. „In dem Ewigen hat die absolute Wissenschaft ebenso ihre Konstruktionen darzustellen, wie die Geometrie die ihrigen in dem Universalbild des Ewigen, dem Raum.“[391] Obzwar Schelling mit dieser Erklärung alles „Geheimnisvolle“ aus dem Begriff der intellektuellen Anschauung hinweggenommen zu haben glaubt, läßt sich nicht übersehen, daß auch sie wieder auf die dialektischen Gegen-

sätze zurückgreift. Von ihnen aus aber ist nur eine negative und keine positive Kennzeichnung des Absoluten möglich. Es hört nicht auf, die Nacht zu sein, so sehr Schelling sich auch bemüht, das nächtliche Dunkel als die „höchste Evidenz“ erscheinen zu lassen. Denn der Vergleich mit der Geometrie wird noch weiter geführt. So wie sie in der „äußeren Anschauung“ gleichwohl die „Urbilder“ ausdrückt, ebenso drückt die philosophische Konstruktion in der intellektuellen Anschauung „das Reale κατ' ἐξοχήν, das Absolute selbst“ aus. Durch dieses Wunder scheint die Philosophie hier auf eine Weise fundiert zu werden, die dem idealistischen und realistischen Verfahren schlechthin überlegen ist. Denn weil der Idealismus sich niemals aus der Entgegensetzung von Erkennen und Sein herausstellen kann, vermag sich ihm in dem Erkennen die absolute Realität nicht kundzugeben. Der Realismus aber übersieht seinerseits, daß der Ausgang von einem absoluten Sein zugleich ein Sein „in der Idee aller Ideen, dem absoluten Erkennen“ sein müßte, wenn wirklich das Absolute gesetzt wäre. Trotzdem gibt Schelling in demselben Augenblick die absolute Position auf, wo er statt vom Absoluten von Erkenntnis und Sein redet, wo er an der Unzulänglichkeit von Idealismus und Realismus die Überlegenheit der absoluten Philosophie zu erweisen versucht. Diese Unmöglichkeit einer positiven Kennzeichnung der absoluten Philosophie tritt am sichtbarsten in Erscheinung, wenn Schelling sie am gewissesten zu besitzen glaubt. „Das lebendige Prinzip der Philosophie und jedes Vermögens, wodurch das Endliche und Unendliche absolut gleichgesetzt werden, ist das absolute Erkennen selbst, sofern es die Idee und das Wesen der Seele, der ewige Begriff ist, durch den sie im Absoluten ist, und der, weder entstanden noch vergänglich, schlechthin ohne Zeit ewig, das Endliche und Unendliche im Erkennen gleichsetzend, zugleich das absolute Erkennen und das einzig wahre Sein und die Substanz ist“.[392] Das Wesen des Absoluten ist entweder Entscheidung und als solche aufweisbar, oder aber etwas, das in einem unzugänglichen Lichte wohnt und von dem jede bestimmte Kennzeichnung nur ihre Belanglosigkeit bezeugen würde.

Diese Unentschiedenheit, in der das Absolute selbst sich vorfindet, wird sich notgedrungen den weiteren Ableitun-

gen mitteilen müssen. Das macht sich zunächst bei der Erörterung der „Idee des Absoluten“ geltend, die als der „ewige und allgemeine Mittler zwischen dem Absoluten und der Erkenntnis“ die „absolute Form“ und die „absolute Wesenheit“ in sich schließt und insofern der „absolute Gegenstand“ der Philosophie ist. Schelling verweist wieder auf die Geometrie, um zu erhärten, daß die Idee z. B. des Dreiecks nicht abstrakter Begriff ist und nicht der Erfüllung durch eine erscheinende Wirklichkeit bedarf. Die Idee ist das Allgemeinste und Konkreteste zugleich. In ihr ist die Organisation der ganzen Philosophie beschlossen, obzwar sie das in Einem ist, was sich notgedrungen in eine Reihe besonderer Betrachtungen auseinanderlegt. Aber wenn Schelling den Sinn der Idee des Absoluten in fünf Hauptsätzen zu entwickeln sucht, so liegt in diesem Übergang geradezu das entscheidende Problem seiner ganzen Beweisführung vor. „Indem wir daher die vorliegende Untersuchung zwar nach ihren Hauptmomenten einzeln darlegen, müssen wir zugleich erwarten, daß, wer überhaupt uns folgen und zu der vollkommenen Idee des Absoluten gelangen will, diese verschiedenen Momente auch wieder zu vereinigen wisse.“ Dies ist das schwerste Ansinnen, das überhaupt ausgedacht werden kann. Denn gerade zwischen dem Auseinandergelegten und dem Einen klafft ja der Hiatus. Dürfte man den Übergang wagen, dann stünde man bei den fünf Sätzen mit Schelling an der Schwelle der systematischen Entwicklung, die verhältnismäßig ungestört die Totalität durchlaufen könnte. Wenn aber die Entscheidung in der Erhebung zu dem Einen und Absoluten liegen soll, wenn nur das hinter den auseinandergesetzten Sätzen Gemeinte diese Sätze selbst rechtfertigen könnte, und mithin gerade das von Schelling Nichtentwickelte und wohl überhaupt der philosophischen Darstellung sich Entziehende das Ausschlaggebende ist, dann bleibt die ganze folgende Darstellung in der bezeichneten Unentschiedenheit und Belanglosigkeit. Das Absolute kann nur an der Grenze der philosophischen Erörterung als ein solches hervortreten, das zuerst die Gleichgültigkeit j e d e r philosophischen Darstellung bewirkt und nicht etwa zu einer bestimmten ermächtigt. Als Absolutes kann es nicht sogleich in Relation zu einer bestimmten Philosophie treten und damit sein eigenes Wesen verleugnen[393].

Mit dem Übergang zu den fünf Sätzen ist daher der Scheitel der Schellingschen Deduktion überschritten. Dem Anstieg folgt der systematische Abstieg. Ohne zureichende Rechtfertigung wird die absolute Philosophie System, entfaltet sich das Eine zur Totalität. Die ersten beiden Sätze sind antithetisch. Das Wesen des Absoluten ist „reine und ungetrübte Identität". Jede Differenz ist ausgeschlossen; und es wäre das gröbste Mißverständnis, wollte man dies Wesen als „zugleich" objektiv und subjektiv nehmen. Und doch tritt diese Gleichheit hinzu, sobald auf die Form reflektiert wird. Das absolute Erkennen ist die „mit dem Absoluten gleich ewige Form". Die Berechtigung, an die Stelle der Einsheit diese Gleichheit zu setzen, ist bei Berufung auf die intellektuelle Anschauung gegeben. Der dritte Satz nimmt die Form ausdrücklich in die Einheit und Identität des Absoluten zurück. „Die absolute oder ewige Form ist wie das Absolute selbst absolute Identität . . ." Gleichwohl ist diese Identität von der ersten Identität grundsätzlich geschieden. Sie „erscheint" zum mindesten als „Einheit von Denken und Sein". Aber das Verlangen nach einem bestimmten Erweis wird auch ihr gegenüber nicht anerkannt. „Die Anschauung jenes identischen Strahls, welcher das Licht ist, das keines andern Lichtes bedarf, kann man niemand geben." Die Möglichkeit irgend einer synthetischen Begreifbarkeit wird weit zurückgewiesen. Und doch wird diese Einheit wiederum als „quantitative Indifferenz" von der „qualitativen Indifferenz" des absoluten Wesens unterschieden. Da Schelling aber sogleich merkt, daß für das Absolute selbst auch dieser Unterschied verschwinden müßte und ihm daher nur „absolute Indifferenz" zugeschrieben werden könnte, so hätte er auch nicht verkennen dürfen, daß jene Abgrenzung des Quantitativen und Qualitativen und damit die Unterscheidung überhaupt des ersten und dritten Satzes auf einer Eingebung der verschmähten Reflexion beruht. Schelling erkennt auch an, daß das „reale" Moment an der Form durchaus nur die absolute Einheit ist und daß mithin der in der Indifferenz latente Gegensatz als „bloß ideelle Bestimmung" gilt. Aber er fügt sogleich hinzu, daß die in der gegensätzlichen Formulierung hervortretende „Indifferenz in der Form" mitumgriffen ist von der fundamentaleren „Indifferenz der Form und des

Wesens" und daher zugleich als absolute verbürgt gelten darf. Warum aber auf die Entgegensetzung des Realen und Idealen und auf die Zuordnung verschiedener Indifferenzen überhaupt reflektiert wird, bleibt durchaus undurchschaubar. Der Sprung in die Reflexion wird nicht dadurch gerechtfertigt, daß er mehrmals wiederholt wird. Wohl aber zeigt sich, daß die unglückliche Notwendigkeit, sich „darüber ausdrücken" zu müssen, Schelling in die glückliche Lage versetzt, über dem Absoluten ein philosophisches System aufrichten zu können. Seine früheren Bemühungen um Natur- und Transzendentalphilosophie sind jetzt von einer höheren Warte aus von neuem sinnvoll geworden. „Dieses ist der Sinn des wahren Idealismus, Denken und Sein selbst als bloß ideelle Gegensätze zu begreifen, so wie der des wahren Realismus, dieser bloß ideellen Entgegensetzung gegenüber die reelle Einheit beider als das einzige Positive und Kategorische zu sehen."[394]

Nachdem auf solche Weise die fortschreitende Entwicklung ein für allemal davor bewahrt ist, je aus dem Absoluten herausfallen zu können, darf sie sich entschiedener in den Bereich der Differenz vorwagen. Der Gegensatz zwischen Denken und Sein ist ein ideeller und daher begrifflicher Gegensatz. Als solcher bestimmt er sich viertens als Gegensatz des Unendlichen und Endlichen. Das Denken ist seinem Begriff nach unendlich, das Sein seinem Begriff nach endlich. Mit diesem „reinen Gegensatz" fängt das „leere Philosophieren" an. Das ist sein Verhängnis, denn es findet sich schon bei seinem Beginn in der „allertiefsten Subjektivität" vor. Die absolute Philosophie dagegen bedarf dieses Gegensatzes nur, um mit dem fünften Satz das ideell Endliche der unendlichen Realität zurückzugeben. „Es gibt keine reale Endlichkeit." Weil der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen nur ein ideeller Gegensatz ist, ist auch das Endliche in der nicht bloß erscheinenden, sondern realen Welt als ein Ewiges geborgen. Und es ist nur der „Mißgriff eines unvollkommenen und nicht zur wahren Spekulation durchgedrungenen Idealismus", wenn die Philosophie nur vom Ideellen her das Reale zu retten weiß. Die wahre Philosophie betrachtet alle Dinge nicht aus dem gegensätzlichen, sondern aus dem einigen Aspekt. Dem aber ist „alles absolut, alles vollkommen, Gott ähnlich, ewig".[395]

Schelling hat mit diesen fünf Sätzen zu rechtfertigen versucht, was in der ersten Systemdarstellung von 1801 die beherrschende These war: die Identität des Einen und Totalen. Wie das Absolute „deswegen, weil es an sich eines, für den Reflex alles sei und in ein Universum oder eine absolute Totalität übergehe, kann keinem verborgen bleiben, der das absolute Erkennen und in diesem die reale Einheit zugleich und ideale Entgegensetzung des Realen und Idealen begriffen hat". Dem kritischen Beurteiler aber ist ebenso gewiß, daß gerade dieser Schluß nur gezogen werden kann, wenn die Beziehung zwischen dem Absoluten und Relativen anerkannt ist, wenn es also möglich ist, daß das Absolute zunächst in das Projektionszentrum des Ideellen, der „relativen Einheit des Idealen und Realen, der relativen Ichheit" eintritt; daß sodann dies Projektionszentrum sich selbst wieder ausschaltet; daß zuletzt dem in ihm bereits erschienenen All die unmittelbare Beleuchtung vom Absoluten her zuteil wird[396].

Es ist verständlich, daß Schelling in dieser für das Absolute wenig schmeichelhaften Lage von neuem sich des Symbols der „Dreieinigkeit im göttlichen Wesen" bedient, um die vermittels des Idealismus vollzogene Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen und dadurch mit dem Ewigen begreiflich zu machen. Dies Symbol soll verdeutlichen, daß das Absolute durchaus nicht auf den Krücken der Reflexion sich bewegt und die „bloße Verneinung der Verschiedenheit" ist, sondern daß auch der Logos dieses Absoluten mit der Leuchtkraft des Vaters begabt ist und mit seiner Erkenntnis „jene Nacht des Absoluten . . . in Tag" verwandeln wird. Aber dieser Vergleich ist gefährlich. Denn es ist keine Offenbarung des Absoluten erfolgt, so wie der Christ in dem Wort der Schrift die Offenbarung des Vaters sich gesagt sein lassen soll. Ja die Berufung auf die Trinität hält nicht einmal den Vergleich mit der scholastischen Spekulation aus. Denn auch sie wollte nicht auf Grund der intellektualen Anschauung die ewige Philosophie aufrichten, sondern in dem Gehorsam vor der durch das Dogma verbürgten Wahrheit[397].

Für Schellings weitere Konstruktion gilt auf Grund jener fünf Sätze, daß die „ideellen Bestimmtheiten" nur hervortreten, „um durch die Konstruktion wieder in die

absolute Einheit versenkt zu werden". Vielheit und Verschiedenheit dürfen die wahre Philosophie nicht mehr täuschen und für sich keinen bestimmten Anspruch erheben. Zwischen der Einheit und der Allheit ist kein Raum für selbständige Geltung. „Alle erscheinenden Dinge sind . . . obwohl höchst unvollkommene, Abbildungen des urbildlichen Ganzen, und bestreben sich, in der besonderen Form, als besonderer, gleichwohl das Universum abzudrücken." So tritt nach der vermeintlichen Sicherung des absoluten Charakters der Philosophie hinfort als das neue und für die konkrete Arbeit leitende Prinzip der Übergang „von dem Stückwerke einzelnen Wissens zur Totalität der Erkenntnis" auf. In diesem Prinzip findet Schelling „die Endabsicht und den Zweck" aller seiner wissenschaftlichen Arbeiten ausgedrückt. Er „wollte die Wahrheit in allen einzelnen Richtungen erkennen, um frei und ungestört bis in die Tiefe des Absoluten zu forschen". Parmenides und Heraklit, Pythagoras und Platon, Leibniz und Spinoza geben in diesem Betracht nur „nach verschiedenen Richtungen verschobene Bilder des einzig wahren Systems". Auch bei Kant erscheint die „Ambiguität aller Reflexionsbestimmungen und Begriffe" als ein tiefsinniger Hinweis darauf, daß alles, was „der Verstand fixiert, ohne Bestand ist", und erst im Durchbruch des Absoluten die „Herrschaft der all-einigen und triumphierenden Philosophie" anhebt[398].

Ihr Herrschaftszeichen aber kann nur die intellektuale Anschauung sein. „Diese ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form ist der Tag, in welchem wir jene Nacht und die in ihr verborgenen Wunder begreifen, das Licht, in dem wir das Absolute klar erkennen, der ewige Mittler, das allsehende und alles offenbarende Auge der Welt, der Quell aller Weisheit und Erkenntnis." Unter ihrer Leitung ist die Erkenntnis vor dem Trug der „ungereimten Synthese" wie vor dem bloßen Sinnenschein einer Totalität gesichert. Natur und Geschichte sind nicht bloß „bildlich oder im Begriff, sondern wahrhaft dasselbe", obwohl in beiden jeweils das räumliche Beisammen und das zeitliche Außereinander den Ausschlag geben. Man muß, um Schelling weiter zu verstehen, ihm seine Prämissen zugeben und wissen, daß das Absolute der Herrscher ist, in dem über alles und jedes entschieden ist. Von ihm aus

sind Raum und Zeit erst etwas. „Was in dem rastlosen Strom der Zeit sich aus jener Einheit herauswirft und im einzelnen absetzt, und was er schon wieder verschlungen hat, ist in dem Absoluten als eines. Was die Erde und jeder andere Stern geboren hat und ferner gebären wird, ist in der Einheit, die ihm im Absoluten vorsteht, zumal: seine ganze Möglichkeit ist in der Wirklichkeit ausgedrückt und erschöpft; jedes Ding ruht also durch seine Idee in dem Schoß der ewigen Befriedigung, ohne Mangel, ohne Gebrechen, und die Gesetzmäßigkeit der Bewegungen und der Rhythmus der Sphären ist nur ein Nachbild und ein Nachklang der absoluten Seligkeit und Harmonie, in der die Ideen leben."[399]

Wenn nun aber vom Absoluten zur Darstellung des Universums und der Geschichte fortgegangen werden soll und die Philosophie gleichwohl dem synthetischen Band der Dialektik keine entscheidende Macht mehr zuerkennen kann, dann wird die Totalität, soweit sie nicht in der Nacht des Absoluten sich verhüllt, sondern in dem Tag der Erkenntnis erstrahlen soll, doch wieder der Hilfe der Kunst bedürfen, um gegenständlich zu werden. Die Entscheidung über das Absolute liegt zwar jetzt bei der Philosophie. Sie ist nicht mehr bereit, ihr Szepter an die Kunst abzutreten. Aber für die Darstellung ihrer selbst ist sie nur um so fester an sie gebunden. „Die wahre Objektivität der Philosophie in ihrer Totalität ist die Kunst."[400] Auf die Entfaltung dieser Objektivität ist Schellings ganze Anstrengung noch einmal gerichtet, ehe sein Philosophieren in die entscheidende Krisis eintritt. Er ergreift das Absolute nicht zuletzt aus Liebe zu dieser ihn umfangenden Totalität mit so großer Leidenschaft. Diese nie erloschene Liebe zur Totalität ist der Grund, weshalb die absolute Spekulation selbst ohne Entscheidung bleibt und weshalb die an sich richtige Kritik an Fichte ohne konkrete Berechtigung ist, insofern sie auch gegen ihn selbst sich wendet. Das Absolute wird Schelling zur Sicherung für eine Totalität, die nicht einseitig auf moralische Aktivität sich gründet, sondern Raum hat für das organische Ganze in Natur, Geschichte und Kunst.

Wiederum wird der Neuplatonismus Vorbild für die Verknüpfung der Totalität mit dem Absoluten. So wie bei Plotin die Idee des Schönen dem kosmischen Leben die

Weihe des reinen Seins gibt, so ist auch bei Schelling das All in das Licht der Schönheit getaucht. Aus ihm empfängt es seinen tiefsten Zusammenschluß. Wie soll das Universum auch nur als gegliederte Fülle dem in seine Deutung versenkten Menschen sich zueignen, wenn es nicht eine Darstellungsweise gibt, die der Mannigfaltigkeit sich bemächtigt, ohne je aus der Einheit heraustreten zu müssen? Von der Art aber ist gerade die Gestaltungsweise der Kunst. Schelling sucht in der Hingabe an sie weniger das Besondere der empirischen Kunst als den Weg durch die Totalität. Man sieht leicht, schreibt er an August Wilhelm Schlegel, „daß auf diese Weise meine Philosophie in der Kunst mehr eine allgemeine, nur in dem höchsten Reflex der Kunst schwebende . . . Philosophie des Universums, als eine Theorie der Kunst, sofern sie ein Besonderes ist, sein kann".[401]

V. VORLESUNGEN ÜBER DIE METHODE DES AKADEMISCHEN STUDIUMS

Es bleibt fraglich, wie weit die in der vorliegenden Form nicht für den Druck bestimmten Vorlesungen über die „Philosophie der Kunst" dieses Ideal verwirklichen. Daher ist es von großer Bedeutung, daß die wenig früheren „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums"[402], wenn auch in begrenzterer Fragestellung, einen weiteren Beitrag zur Totalitätsphilosophie liefern. Obwohl diese Schrift zusammen mit den Universitätsschriften Fichtes, Schleiermachers und Steffens' zunächst die Frage nach der Idee der Universität betrifft und der höheren idealistischen Pädagogik zugehört, ist ihre Bezugnahme auf die damaligen Universitäten doch nur eine lose. Die Wissenschaften müssen zwar schon mit Rücksicht auf die Gliederung der Fakultäten irgendwie als empirische Fakta hingenommen werden, anstatt daß eine reine Konstruktion sie aus der Totalität heraushebt. Aber die Universität stellt ja in sich selbst eine solche Totalität dar. Schelling wird daher auch hier die vielen möglichen und wirklichen Wissenschaften in ein Ganzes einbeziehen können, das als Gegenbild der Idee des Absoluten gelten darf. Vielleicht bietet die Notwendigkeit, dabei einer gegebenen Totalität gerecht zu werden, zugleich einen Ein-

blick in Motive seines Denkens, die bereits über den augenblicklichen Stand seiner systematischen Philosophie hinausweisen.

„Unser Wissen in seiner Totalität ist bestimmt, ein Abbild jenes ewigen Wissens zu sein." Nur diese Zurückbeziehung der besonderen Wissenschaft auf das Absolute gibt die Möglichkeit, dem Studium auf der Universität eine innere Berechtigung zu geben. Nur „geschlechtslose Bienen" können im Reiche der Wissenschaft die Berührung mit der Königin entbehren; aber sie sind dafür auch zu keiner wirklichen Produktivität bestimmt und stehen außerhalb der „Wissenschaftlichkeit" selbst. Erst von der Philosophie her empfängt die wissenschaftliche Betätigung ihren höheren Sinn. Der Geist der „Vorlesungen" ist durch die Gewißheit bestimmt, „daß alles Wissen ein Streben nach Gemeinschaft mit dem göttlichen Wissen, eine Teilnahme an demjenigen Urwissen sei, dessen Bild das sichtbare Universum und dessen Geburtsstätte das Haupt der ewigen Macht ist".[403]

Angesichts dieses Ausblicks auf die absolut verbürgte Totalität der Wissenschaften will Schelling einen etwaigen Einspruch der Praxis nicht gelten lassen. Soweit ein solcher Einspruch lediglich die technisch-praktische Zielsetzung berührt und etwa die Geometrie aus ihrem Nutzen für die Handelsschiffahrt gerechtfertigt sehen möchte, hat Schelling natürlich recht. Aber die ernstere Frage nach dem Anspruch des Sittlichen und des Handelns überhaupt läßt sich schwerlich durch den Verweis auf den „Sinn jener absoluten Einheit des Wissens und Handelns" abtun. Schelling hat indessen noch den ungeschwächten Glauben an die durchdringende Kraft der Erkenntnis. Nur das bürgerliche Leben zeigt eine entschiedene „Disharmonie der Idee und der Wirklichkeit". Aber diese Brüchigkeit beruht gerade auf dem Mangel seiner wahrhaften Aufgeschlossenheit für die reine Erkenntnis. Nur wenn die Mittelglieder „übermächtig" werden, können sie sich gegeneinander stellen und die reine Herrschaft der Identität in ihrem Bereich aufheben. Die hohe Bedeutung der Universität liegt aber gerade darin, daß sie, durch keine bürgerlichen Rücksichten gebunden, den „absoluten Zweck" in ihrem Organismus zum Ausdruck bringen darf. Die Idee der wissenschaft-

lichen Vereinigung selbst soll in der Verfassung der Universität sich ausprägen. Die Berufung auf Erfahrung und Leben verschlägt nicht, weil die „echte Erfahrung" ja in der Idee ihr eigentliches Kriterium hat. Deshalb ist es für Schelling selbstverständlich, daß die wissenschaftliche und sittliche Bestimmung der Universität zusammenfallen. Die Universität kann gar nicht mit dem Leben streiten, weil ihre eigentliche Aufgabe darin liegt, dasselbe — und zwar ohne Verlust an Zeit und Kraft — in unmittelbarer Selbsterkenntnis vorwegzunehmen, „was doch am Ende einziges Resultat des durchgebildetsten und erfahrungsreichsten Lebens sein kann".[404]

Damit ist die Frage nach dem Sinn der Universität an die Darstellung des wissenschaftlichen Kosmos selbst verwiesen, der zu seinem Mittelpunkt die Philosophie hat und dessen Vollendung die Kunst ist. Zwischen beiden, zwischen dem idealen Kern und der real vollendeten Objektivität liegen die drei „positiven Wissenschaften", die in den drei oberen Fakultäten ihre historische Ausprägung erfahren haben.

Das Absolute ist nach seiner Erkenntnisdignität als die Identität von Wesen und Form bezeichnet. Das für sich stehende Wesen ist abstrakte Allgemeinheit, die für sich stehende Form Prinzip der bloßen Bestimmtheit. Der „breite Graben", durch den die Philosophie bislang von der Wirklichkeit geschieden und in den Bereich der bloßen Möglichkeit eingegrenzt bleibt, ist durch die gemeine Unfähigkeit bezeichnet, diese Identität des Allgemeinen und Besonderen zu setzen. In diesem Zusammenhang fällt der Mathematik die Aufgabe einer wichtigen Erinnerung zu. Raum und Zeit treten als die gründenden „Anschauungsarten" der Geometrie und der Analysis als „relative Absolute" hervor, die je im Realen und Idealen dasselbe leisten, was jenseits dieser Trennung die philosophische Anschauung im absoluten Gegenstande bewirkt. Sie sind weder Abstrakta noch Konkreta und eben deshalb Konstruktionselemente der mathematischen Wissenschaft. Daß sie nur Symbole des Absoluten sind und nicht mit ihm selbst zusammenfallen, liegt nur daran, daß sie im Abstrakten verbleiben, daß die Mathematik „den bloß formellen Charakter der absoluten Erkenntnis-

art" bezeichnet und daher außerstande ist, den ungetrennten und ganzen Gegenstand aufzuzeigen[405].

Deshalb reicht der hohe Bildungswert der Mathematik nicht an den der Philosophie heran. Aber auch jetzt wieder zeigt sich, daß keine Möglichkeit besteht, den positiven Charakter der philosophischen Anschauung anders als im Gegensatz gegen den relativen der mathematischen zu kennzeichnen. Der einzige Vorzug der philosophischen Anschauung liegt in der Unmittelbarkeit, mit der sie das „Urwissen" ergreift. „Wer sie nicht hat, versteht auch nicht, was von ihr gesagt wird; sie kann . . . überhaupt nicht gegeben werden." Der mystische Charakter dieser Unmittelbarkeit zeigt sich darin, daß Schelling den existenziellen Menschen zum Schutz dieses Absoluten herbeiruft. „Man kann sie — die intellektuale Anschauung — in sich bilden; in dem Philosophen muß sie gleichsam zum Charakter werden, zum unwandelbaren Organ, zur Fertigkeit, alles nur zu sehen, wie es in der Idee sich darstellt." Damit wird von neuem die Erinnerung an die Spätantike heraufbeschworen. Der Philosoph nimmt etwas von der Gestalt des Magiers an, der mit seinem Zauberstab die „Nichtigkeit aller bloß endlichen Erkenntnis" in positives und heilbringendes Wissen verwandelt. Nichts zeigt schärfer den Gegensatz Schellings gegen Fichte als die Erwartung, die sie jeweils mit der Aktualisierung der Philosophie durch den Menschen verknüpfen[406].

Nur wenn man auf solche Weise die ganze Problematik des zur Totalität sich bildenden Menschen ins Absolute hineinsetzt, kann sich innerhalb der absoluten Philosophie die Aufgabe eröffnen, das Reich der Ideen nach allen Seiten zu durchschreiten und diesen Weg bis „zum vollkommenen Begreifen des Allen in Einem zu verfolgen". Weit entfernt also, daß das Absolute die Entscheidung wäre, an der der Kosmos und die Geschichte des Menschen zerbräche, erweist es sich vielmehr als der Anfang zu einem herrlichen Aufstieg der — alten Philosophie, die soeben als endliche Verständigkeit vernichtet war. Die Identität von Form und Wesen erlaubt es, je nach Erfordern das Allgemeine oder das Besondere in den Vordergrund zu rücken, bald die Einstimmung und bald die Formenfülle hervorzukehren. „Die Philosophen haben das ganz eigentümlich voraus, daß sie in ihrer Wissen-

schaft ebenso einig als die Mathematiker sind, und daß doch jeder gleich original sein kann, was jene nicht können." Mit der Philosophie selbst ist auch die ganze Geschichte der Philosophie gerechtfertigt, da der Geist sich in allen Formen versuchen muß, um die absolute Form zu gewinnen[407].

Nur insoweit das Absolute in freundlichem Bunde mit der Totalität steht, kann es daher ein „Studium der Philosophie" geben, das mehr verheißt als die bloße Vernichtung der endlichen Verstandesweisheit. Eine Philosophie, die das All im Einen darstellen will, kann der Reflexionsformen des Verstandes nicht entbehren. Sie wird zugleich einer bestimmten Produktivität bedürfen, um den Weg vom leeren Einen zum erfüllten All zurückzulegen. Die Wissenschaft, die in einem solchen Schwebezustand zwischen Spekulation und Reflexion zu Hause ist, ist die Dialektik; und das Vermögen, diese Dialektik auszuüben, wird eins sein müssen mit dem Vermögen, das den Künstler in seinem Schaffen leitet. Auch jetzt fällt für die Darstellung der Philosophie der Einbildungskraft die entscheidende Rolle zu, die allein ja die Kluft zwischen dem Endlichen und Unendlichen überspringen und das Besondere mit dem Faden der Totalität durchweben kann. Auch dies Vermögen kann zwar nicht im gemeinen Sinn erlernt, aber es kann gehegt und geübt werden, wo immer es sich regt. Eine solche Philosophie, die gar nicht aus dem Absoluten herausgeht, und die doch vermöge einer produktiven Dialektik den absoluten Bereich mit „objektiven Formen" besetzt, kann daher nicht in äußeren Gegensatz zu irgendwelchen sonstigen Mächten geraten. So wenig in ihr ein Streit mit dem Handeln sein kann, so wenig können „Natur und Gott, Wissenschaft und Kunst, Religion und Poesie" mit einem fremden Anspruch sie bedrohen. Denn in ihr selbst ist dies alles „eins und ursprünglich verknüpft"[408].

Ein Mangel aber haftet der philosophischen Darstellung an. Sie teilt als Dialektik mit der Zeit den idealen Charakter. Sie kann nicht in „Einem Akt des Wissens, das absolute Ganze, als ein in allen Teilen vollendetes System r e a l begreifen", sondern nur durch ideelle Entgegensetzung die Herrschaft des Absoluten über das Bestimmte heraufführen. Damit ist aber schon der Übergang zur

positiven Wissenschaft gemacht. „Die reale Darstellung des Urwissens ist alles andere Wissen.“ Für die besondere Kennzeichnung dieser Art von Realität spielt der Begriff der Geschichte eine besondere Rolle. Alles „wirkliche Wissen“ muß insofern eine „historische Seite“ haben, als es sich nicht auf eine bloß ideelle Weise in die Besonderheit und Gegensätzlichkeit hineinbegibt, sondern wirklich der Realität des Konkreten sich offenhält. Bei solcher Haltung ist die Besonderung durch keine ideelle Konzentration wieder in die Totalität hineinzunehmen, sondern nur in reellem Fortschritt, d. h. in der Geschichte der Menschheit als der Gattung, zur Totalität zu entfalten. Auf dieser Tatsache beruht die Macht der Überlieferung in der positiven Wissenschaft. Der Hinblick auf die Gattung verhindert zwar, daß die Geschichte von der Herrschaft des Begriffs sich gänzlich freimacht. Dies Reservat ändert aber nichts an der bedeutungsvollen Tatsache, daß die Geschichte hier zum eigentlichen Gegenspieler der Philosophie wird und in den positiven Wissenschaften ihre rationale Stütze findet. „Geschichte ist weder das rein Verstandes-Gesetzmäßige, dem Begriff Unterworfene, noch das rein Gesetzlose, sondern was, mit dem Schein der Freiheit im Einzelnen, Notwendigkeit im Ganzen verbindet.“[409]

Die Disposition, nach der das in die Äußerlichkeit herausgetretene Wissen sich ordnet, wird freilich in genauer Analogie zur Disposition der philosophischen Erkenntnis stehen müssen, wenn die Beiden gemeinsame und absolut verbürgte Totalität nicht preisgegeben werden soll. Das System der Wissenschaften wird also neben einer im Indifferenzpunkt stehenden Zentralwissenschaft zwei große Zweige haben, die Naturwissenschaften und die Geisteswissenschaften. Diese Anordnung findet Schelling im System der Fakultäten wieder. Die objektive Darstellung des absoluten Indifferenzpunktes liegt der Theologie ob, die daher auf eine sehr eigentümliche Weise mit der Philosophie in Wettbewerb treten wird. Daß die Naturwissenschaften in der medizinischen Fakultät lokalisiert erscheinen, läßt sich aus der zeitgeschichtlichen Sachlage begreifen, für die die Wissenschaft vom Organischen als mit der Medizin eins erscheinen konnte. Den Namen der Geisteswissenschaften braucht Schelling hingegen nicht. Er setzt

an ihre Stelle die „Wissenschaft der Geschichte" und findet ihren Ort in der juristischen Fakultät, weil die „Bildung der Rechtsverfassung . . . das vorzüglichste Werk der Geschichte" ist. Daß die philosophische Fakultät bei dieser Gruppierung ausfällt, ist nicht verwunderlich, da die Philosophie ihrem Begriff nach der Besonderung widerstrebt. Im Hinblick darauf, daß neben den genannten Teilobjektivierungen der Philosophie die „wahre Objektivität . . in ihrer Totalität" nur die Kunst sein kann, ließe daher eine vierte Fakultät sich nur als „Fakultät der Künste" rechtfertigen[410].

Der Theologie muß dadurch eine ganz besondere Bedeutung zukommen, daß sie sowohl das Zentrum der positiven und insofern historischen Wissenschaften als auch in diesem Bereich des Positiven das Korrelat der Philosophie ist. Ihr liegt daher irgendwie die „höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens" ob. Schelling entwickelt an dieser Stelle die Grundlinien einer christlichen Geschichtsphilosophie, die zwar weitgehend mit der innerhalb des „transzendentalen Idealismus" gegebenen Konstruktion übereinstimmt, aber in der Periodisierung der Geschichte nach Natur, Schicksal und Vorsehung nicht unwesentliche Veränderungen aufweist. Sie hängen entscheidend mit der andersartigen Einschätzung des Christentums zusammen. Denn während Schelling früher das Schicksal an die erste Stelle rückte und die ganze alte Welt unter diesem Zeichen deuten zu können glaubte, vertritt ihm jetzt, und zwar in sichtbarer Übereinstimmung mit Hegel, die Natur das eigentliche Stadium des griechischen Altertums. Das Unendliche ist dem Endlichen untergeordnet, und die antiken Götter sind „Wesen einer höheren Natur". „In der Zeit der schönsten Blüte der griechischen Religion und Poesie" lag die Intellektualwelt noch hinter den „Sinnbildern der Natur" verschlossen. Das Schicksal kann in dieser Welt erst dann offenbar werden, wenn das Unendliche in Widerstreit zum Endlichen tritt und doch mit seiner Freiheit nicht die Macht hat, die Bande der Notwendigkeit zu zerreißen. Erst diese Periode, die eins ist mit dem „Ende der alten Welt", macht das tragische Zeitalter aus. Während in der früheren Konstruktion die zweite Periode unter dem Zeichen der allgemeinen rationalen Gesetzlichkeit bis in die Gegenwart

hineinreichte und in einer noch unbestimmbaren Zukunft von der dritten Periode abgelöst werden sollte, in der Gott erst wirklich „sein“ würde, läßt Schelling jetzt die Periode der Vorsehung mit dem Christentum beginnen. In ihm wird „das Universum überhaupt als Geschichte . . . angeschaut“[411].

Eine unter dem Zeichen der Vorsehung stehende Geschichte steht in der Gewißheit der „Versöhnung“ des Unendlichen und Endlichen. Gott ist Mensch geworden. Das „wahre Unendliche“ ist in das Endliche eingegangen und bringt in seiner „Niedrigkeit“ das Opfer seiner eigenen Person. Zum Zeichen der dadurch herbeigeführten Versöhnung und des damit eingetretenen Endes der alten Welt ersteht an dieser Stelle die Verheißung des Geistes als des „idealen Prinzips, welches . . . das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist“. Jetzt ist jeder Schritt der Geschichte ein entscheidender Schritt. „Jeder besondere Moment der Zeit ist Offenbarung einer besonderen Seite Gottes, in deren jeder er absolut ist.“ Jetzt ist eingetreten, was nach dem „transzendentalen Idealismus“ das Wahrzeichen der dritten Periode sein sollte: Gott ist. Gott ist nicht mehr der verborgene Gott, der hinter der Hülle der Naturnotwendigkeit sich versteckt, sondern er ist der offenbare Gott. Die Geschichte ist das „laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches“. In diesem Sinne ist das Christentum seinem Wesen nach historisch. Diese Religion muß im Handeln ihren Ausdruck finden, und sie bedarf zur Festhaltung der vorübergehenden flüchtigen Erscheinungen der „Überlieferung“. Erst in zweiter Linie darf die Religion darauf bedacht sein, sich ein Symbol der Totalität zu schaffen. Die Kirche, soweit sie ein solches ist, ist daher nicht selbst ein Objektives, sondern sie setzt als ihr Objektives die christliche Geschichte voraus und darf nur als die „mystische“ Vorwegnahme der Totalität verstanden werden[412].

Diese Verknüpfung von Geschichte und Christentum ist bedeutungsvoll. Denn wenn auch die Spekulation dieser Geschichtlichkeit des Christentums sich bemächtigt und sie nur als Stufe im Gesamtprozeß der Menschheitsgeschichte gelten läßt, so kommt in dieser christlichen Stufe selbst doch ein ganz neuer Sinn von Geschichte ans

Licht, dem gegenüber das Altertum in den bloßen Naturstand zurückzusinken scheint[413]. Die Geschichte bricht außerhalb oder doch jedenfalls neben der Philosophie in einem konkreten Ereignis hervor, das sich nur dadurch kennzeichnen läßt, daß Gott selbst in Christus sich der Menschheit annimmt und offenbar macht. Diese Erkenntnis kann für Schelling nicht ohne Folgen bleiben. Noch hält freilich das absolute Band Philosophie und Geschichte, Naturreligion und geschichtliche Religion zusammen. Aber wenn das Absolute einmal ins Wanken geraten sollte, müßten an dieser Stelle Fragen sichtbar werden, die die Philosophie Schellings weiter vortreiben könnten.

Es hat also einen sehr bestimmten Sinn, wenn Schelling den Theologen mahnt, zunächst über diese „höhere Ansicht der Geschichte" sich klar zu werden. Aber so sehr Philosophie und Geschichte „in der letzten Beziehung" „gleichen Rang" haben und die Geschichte daher nicht eine bloße Domäne für den Herrschaftsanspruch der Philosophie ist, so gewiß ist jene letzte Beziehung doch selbst etwas, das für Schelling mit dem tiefsten Sinn der Spekulation zusammenfällt. Die höhere Ansicht der Geschichte ist selbst Frucht spekulativer Erkenntnis. Die Philosophie muß daher als das „wahre Organ der Theologie als Wissenschaft" anerkannt werden. Schelling ist weit entfernt, das Fundament der christlichen Überlieferung für den Geist der neuen Welt als bindend anzusehen. Er meint im Gegenteil, daß gerade die „Bücher" immer wieder das bloß „empirische Christentum" zur Herrschaft gebracht und den Blick von seiner ideellen Tiefe abgelenkt haben. So wie nur die Spekulation den Sinn der Trinität durchdringen kann, so ist auch im Studium der Theologie überhaupt das „Wesentliche" die „Verbindung der spekulativen und historischen Konstruktion des Christentums und seiner vornehmsten Lehren."[414]

Die Theologie war als „Indifferenzpunkt der realen Wissenschaften" bezeichnet. Diese gliedern sich in die im engeren Sinn reale und ideale Gruppe. Zu dieser gehören die Geschichtswissenschaften mit der Jurisprudenz, zu jener die Naturwissenschaften mit der Medizin. Dieser speziellere Geschichtsbegriff wird sich offenbar von dem allgemeineren unterscheiden müssen, der im Mittelpunkt der theologischen Erörterung stand. Insoweit die Ge-

schichte unter dem Zeichen der Vorsehung steht, liegt sie jenseits des Horizonts der wissenschaftlichen Behandlungsweise. Der Historiker soll weder wie der Philosoph die geschichtliche Wirklichkeit ganz in die Idealität zurücknehmen, noch wie der Theologe sie als reale Offenbarung Gottes begreifen. Aber soll er sich dann mit der pragmatischen Geschichtsforschung zufrieden geben und die Geschichte, dieses „ewige Gedicht des göttlichen Verstandes", durch eine verständige Technik zu enträtseln suchen? Ein solcher empirischer Historiker wird dem Geist der Zeiten fremd bleiben, auch wenn er mit „leeren rhetorischen Floskeln" sich darüber zu erheben glaubt. Es ist indessen für die Theorie der Geschichtswissenschaft von verhängnisvoller Bedeutung gewesen, daß Schelling an dieser Stelle auf die Kunst verwiesen hat. Nur durch die Kunst, „welche das Wirkliche ganz bestehen läßt, wie die Bühne reale Begebenheiten oder Geschichten, aber in einer Vollendung und Einheit darstellt, wodurch sie Ausdruck der höchsten Ideen werden", kann der historische Gegenstand ohne tatsächliche Vergewaltigung doch als Ausdruck einer „höheren Notwendigkeit" erscheinen. Die Kunst steht ja jenseits des Gegensatzes von Philosophie und Religion. Nur wenn der Historiker in ihrem Stil die Historie darstellt, kann es ihm gelingen, die Wirklichkeit — ohne sie zu idealisieren oder zu vergöttlichen — als „unbegriffene und ganz objektive Identität", d. h. als „Schicksal" zu erfassen. Herodot und Thukydides sind die Muster, die Schelling vorschweben[415].

Bei dieser Ausdeutung der historischen Aufgabe ist es kein äußerliches Kompromiß, wenn Schelling in der juristischen Fakultät die eigentliche Heimat der Geschichtswissenschaften erblickt. Nirgends anders als im Staat gibt es eine solche schicksalhafte Wirklichkeit, die ideale Realität, ein „objektiver Organismus der Freiheit" wäre. Freilich ist unter diesem Betracht die faktische Rechtswissenschaft strenger Kritik verfallen. Platons Staat ist die „einzige Auflösung", die das Problem des Staates in der bisherigen Wissenschaft gefunden hat. Selbst Fichtes „Naturrecht", dem er zugesteht, daß es zum erstenmal wieder den Versuch macht, den Staat „als reale Organisation zu konstruieren", vermag sich nicht zur Freiheit einer echten Staatsphilosophie zu erheben. Auch bei Fichte ist

der Staat Mittel eines höheren Zwecks. Selbst wenn ein solcher Zweck in der reinen Höhenlage der Kantischen oder Fichteschen Ethik liegt, läßt er sich nicht rechtfertigen. Die Natur ist nicht um des Gleichgewichts der Materie willen da; sondern dies Gleichgewicht ist, weil die Natur ist. Ganz so finden auch die geschichtlichen Institutionen der Menschheit erst in dem Staat ihre existenzielle Sicherung[416].

Wenn auf der Seite der Idee die Freiheit und die in ihr beanspruchte moralische Vernunft kein Hindernis sein durfte, um die organisch-künstlerische Geschichtsansicht zu beeinträchtigen, dann wird auch auf Seiten der Natur das eherne Gesetz einer erbarmungslosen Notwendigkeit sich nicht mehr ernsthaft gegen die organische Synthese stemmen können. Goethes Faust dient Schelling zur Bestätigung dieser Gewißheit. „Wer in das Heiligtum der Natur eindringen will, nähre sich mit diesen Tönen einer höheren Welt und sauge in früher Jugend die Kraft in sich, die wie in dichten Lichtstrahlen von diesem Gedicht ausgeht und das Innerste der Welt bewegt.“ Nur als organische Einheit kann die Natur sich wissenschaftlich durchdringen lassen. Es hat heute wieder einen unverächtlichen Sinn erhalten, wenn Schelling von der abgesonderten Behandlung von Physik und Chemie sagt, daß sie höchstens einen technischen Grund für sich ins Feld führen könnte, aber keinerlei „Anspruch auf Wissenschaft“ zu erheben vermöge. Die absolute Voraussetzung der Natur tritt nur da ans Licht, wo alle „Strahlen der allgemeinen Erkenntnis der Natur wie in einen Brennpunkt zusammenbrechen.“ Diese Natur im Kleinen erblickte er im Organismus, und zuhöchst im menschlichen. Durch dessen Zentralstellung schien ihm der hohe Beruf der Medizin für die Zukunft der Naturwissenschaften verbürgt. Eine Naturwissenschaft, der es gelungen wäre, „die historische Konstruktion der organischen Natur“ zu vollenden, würde das Korrelat der echten Geschichtswissenschaft sein, die in der Konstruktion des staatlichen Organismus sich vollendet. Hier wie dort wäre eine Indifferenz von Natur und Geist wirklich geworden, die ihre Quelle allein in dem absoluten Organismus haben könnte, der als vollendete Totalität mit der absoluten Identität eins wäre, die im Anfang steht[417].

Damit münden die „Vorlesungen" von selbst in die Schlußbetrachtung ein, die der Kunstwissenschaft gewidmet ist. In der Kunst wird die mit den positiven Wissenschaften einsetzende Objektivierung und Realisierung von jener vollendeten Objektivität und Realität abgelöst, in der die besonderen Gegensätze des Idealen und Realen, die „Gegensätze der Erscheinung in die reinste Absolutheit verschwinden", d. h. in ihrer „letzten Potenz" an dem Verhältnis von Philosophie und Kunst sich erneuern. Mit dieser Fragestellung ist bereits die Schwelle der Vorlesungen über die „Philosophie der Kunst" erreicht, deren erste mit der letzten Vorlesung über das akademische Studium eins ist. Die absolute Identität trägt ihre sichere Gewähr in sich selbst, aber sie sehnt sich als das Urbild nach ihrem Gegenbild. Dies Gegenbild aber ist die Totalität, zu der der Weg durch die Besonderung hindurchführt. Erst in der Totalität findet die Philosophie sich gleichsam auf ihrem eigenen „Gipfel" wieder. Die Kunst ist im Realen dasselbe, was die Philosophie im Idealen ist[418].

VI. PHILOSOPHIE DER KUNST

Noch einmal ergibt sich von hier aus ein deutlicher Einblick in den von Schelling vorausgesetzten Begriff der Philosophie. Nirgends wird der Gegensatz gegen Kant klarer sichtbar als in dem Bereich der Ästhetik. Schelling vermißt in der „Kritik der Urteilskraft" die entschiedene Darstellung der systematischen Totalität. Kant hat nicht gewagt, die in dem Genie wirksame „absolute Gesetzgebung" auch für die Philosophie in Anspruch zu nehmen. Der absolute Philosoph darf sich vor der Schönheit so wenig fürchten wie vor der Wahrheit. Beide sind eins, und der Philosoph ist des „Prinzips aller Autonomie" nicht weniger mächtig als das Genie. Der Philosoph muß daher allerdings den Anspruch erheben, daß er in die genialische Gesetzlichkeit einzudringen und das „Unbegreifliche der Kunst" darzustellen vermag. Der Philosoph ist sogar in der Lage, besser den Künstler zu verstehen als er sich selbst. Wenn das Ideelle immer der „höhere Reflex des Reellen" ist, so wird nur durch die Philosophie etwas „auf absolute Art" von der Kunst gewußt werden können. Dies Wissen wird das höchste Ziel

der Philosophie sein. Wenn die Kunst wirklich das Gegenbild der Philosophie ist, wird die Philosophie in der „Philosophie der Kunst" „wie in einem magischen und symbolischen Spiegel" ihr inneres Wesen schauen können. Die Philosophie der Kunst wird die letzte Potenz des Systems der Philosophie selbst sein[419].

Hier liegt der Grund, weshalb Schelling sich wiederum gezwungen sieht, mit der Konstruktion bei dem Absoluten selbst einzusetzen und unter dem neuen und höchsten Betracht noch einmal die systematische Philosophie zu wiederholen. In der Hingabe an das ihr Ähnlichste in der gesamten Schöpfung fühlt die Philosophie sich selbst zu neuer Leistung ermutigt. Schelling fand im „Faust" „einen ewig frischen Quell der Wissenschaft geöffnet, der allein hinreichend war, die Wissenschaft in dieser Zeit zu verjüngen, die Frischheit eines neuen Lebens über sie zu verbreiten". Während die allgemeine Philosophie an dem „strengen Antlitz der Wahrheit" sich genügen lassen muß, darf die Kunstphilosophie an der individuellen Totalität des Kunstwerks sich erquicken und zur „Anschauung der ewigen Schönheit und der Urbilder alles Schönen" gelangen. Sie darf mit ihrem absoluten Richtmaß den großen Künstlern selbst sich nähern und an Homer und Dante, an Shakespeare, Cervantes und Goethe das Ewige im Sichtbaren begreifen[420].

Ist diese ganze Haltung mit der in den „Vorlesungen" entwickelten geschichtsphilosophischen Einsicht zu vereinbaren? Wenn das Kunstwerk in konkreter Existenzialität das mit der Schöpfung der Natur Begonnene und in der Geschichte sich Entzweiende zu vollendetem Einklang wiederherstellt, wird das früher zur Geschichte Ausgeführte sich als etwas bloß Vorläufiges von einem höheren Gesichtspunkt der Darstellung überboten finden. Dann wird aber damit auch die Philosophie aus der geschichtlichen Ernsthaftigkeit wieder herausgerissen werden. Sie wird zwar nicht von neuem allumfassende Naturphilosophie sein. Aber sie wird entscheidend dem Korrelat des Naturorganismus zugehören, als welches das Kunstwerk sich ausgewiesen hat. Der Organismus sowohl wie das Kunstwerk stehen außerhalb der Geschichte, weil sie außerhalb der Differenz stehen, die in den geschichtlichen Spannungen ihren entscheidenden Ausdruck findet. Aber während

der Organismus noch unterhalb dieser Differenzierung steht, steht das Kunstwerk oberhalb derselben. Das Kunstwerk trägt die Spuren des geschichtlichen Kampfes an seiner Stirn, aber es ist seinerseits über die Trennung hinausgelangt und hat das Stadium der Indifferenz wieder erreicht. Von hier aus wird Schelling auch die geschichtsphilosophische Konstruktion noch einmal wieder aufnehmen können. Aber es läßt sich voraussehen, daß die schöne Gewißheit der Kunstphilosophie der Geschichte den eschatologischen Ernst wieder nehmen wird, den sie unter der christlichen Entscheidung anzunehmen schien. Reflexion und Widerspruch, Differenz und Gegensatz werden zuletzt immer nur als Verfallserscheinung gewertet. Sie stellen sich nur ein, wo der „lebendige Geist" entweicht. Daß die Reflexion auch ein Zeichen kritischer Besinnung sein könnte und aus einem bestimmten Mißtrauen gegen das zuversichtliche Produzieren entspringen möchte, kommt Schelling zunächst nicht in den Sinn. Die Philosophie bleibt in reflexionsloser Gläubigkeit dem Produzieren gegenüber befangen. Das aber heißt, daß sie auch für ihren eigenen Anspruch an das Gelingen der Systemschöpfung gebunden ist. Der Logos gibt zwar vor, der Logos der absoluten Identität zu sein; aber er ist in seinem Vollzuge der Logos der schöpferischen Totalität. Sein höchster Ruhm und sein herrlichstes Werk findet ebenso wie das Schaffen des Genies an dem Universum erst seine Erfüllung. „Den allgemeinen Typus des Universums zu entwerfen" ist das verlockende Ziel, dem Schelling noch immer seine Kräfte widmet. Diese harmonisch-schöpferische All-Einheits-Gewißheit findet in der „Philosophie der Kunst" die Gelegenheit zu freiester Betätigung. Auch Schelling beseligt sich wie einst Novalis an der schimmernden Verheißung, daß die Geburt der Dinge, die *natura rerum* in der Poiesis der Poesie ihre freiere und menschlichere Krönung finde[421].

„Die Kunst konstruieren heißt, ihre Stellung im Universum bestimmen."[422] Dazu ist Voraussetzung, daß die Philosophie des Universums und seiner Maße mächtig ist. Die Philosophie und das Absolute müssen in eins fallen, wenn ihr diese Macht zustehen soll. Gott muß sich selber auf eine Weise setzen, die mit der Setzungsweise des absoluten Prinzips der Philosophie zusammenfällt. Gottes

oder des Absoluten „Realsein" muß zugleich sein „Affirmiertsein" sein. Seine Realität muß in die Selbstsetzung hineinfallen. In dieser Spannung findet sich das Selbstbewußtsein Gottes vor. Und damit findet es sich in jener Dreifaltigkeit vor, die als Absolutes zwar Identität ist, als absolute und göttliche Dreifaltigkeit aber die Reichweite des philosophischen Systems bedeutet. Als das sich selber Setzende ist Gott die Idealität; als das von sich selbst Gesetzte ist er die Realität. Gott ist der mit sich identische Gott und er ist zugleich das All; er ist Geist und Natur. Und er ist zugleich die Indifferenz all dieser Gegensätze.

So liegt im Absoluten bereits der Plan des Universums vorgezeichnet. Die reale Seite der göttlichen Offenbarung ist die Natur, innerhalb welcher die Dreifaltigkeit des Realen, Idealen und der Indifferenz sich als Materie, Licht und Organismus wiederfindet. Die Krone der Natur aber und das, was als „das vollkommene Gegenbild Gottes" die Obermacht der Identität über die Formendreiheit „im All selbst" bezeugt, ist die Vernunft. Die ideale Seite der göttlichen Offenbarung muß dann wohl ein ideales All sein, das analog in die Welt des Wissens, des Handelns und des künstlerischen Schaffens sich sondert und von der Philosophie als dem Licht der göttlichen Identität überstrahlt wird. So ist die Philosophie im Idealen dasselbe, was die Vernunft im Realen ist. Die Vernunft aber steht zum Organismus in demselben Verhältnis wie die Philosophie zur Kunst[422].

In diesem systematischen Rahmen wird es die schwierigste Aufgabe der Philosophie der Kunst sein, die beiden Begriffe der Identität und der Indifferenz zu entwirren. Diese Aufgabe wird deshalb keiner reinen Lösung fähig sein, weil schon von Gott her die Indifferenz als der Bürge seiner Weltschöpfung in die Identität hineingenommen ist. Keine künstliche Scheidung kann den fundierenden Geist dieser Philosophie wieder aufheben. Es wird sich daher immer wieder zeigen, daß die Kunst selbst es war, die der Philosophie zum Leben verholfen hat; wenn gewiß auch umgekehrt die Kunst immer der Philosophie bedürfen wird, um das überquellende Produzieren durch die Idee der Schönheit zu binden. Das echte Schaffen der Kunst wird sich dadurch von Stümperarbeit unterscheiden, daß die Idee der Schönheit in ihm Gestalt gewinnt, daß das

absolute Kunstwerk des Universums in der Form der künstlerischen Schöpfung sich abbildet. Aber gerade weil diese Konstruktion gar nicht auf das individuelle Kunstwerk hinzublicken brauchte, verrät sie nur zu deutlich, daß sie aus dem Absoluten herausdemonstriert hat, was sie zuvor in das Absolute gesetzt hat. Kraft der mit sich identischen Idee der Schönheit ist der Indifferenz des Kunstwerks ein Ort im Universum zugewiesen, der von der schöpferischen Indifferenz nur deshalb besetzt werden kann, weil sie selbst zuvor mitgeholfen hat, die Identität in sich selbst zu organisieren.

Wie immer werden die Untiefen, über denen die absolute Philosophie schwebt, am deutlichsten sichtbar, wo zwischen Thesis und Synthesis sich die Antithesis einschiebt, wo zwischen der absoluten und der besonderen Form der Kunst die stoffliche Realität nach ihrer Einbeziehung in das System verlangt. Es handelt sich also um die Frage, „wie ... aus dem allgemeinen und absoluten Schönen besondere schöne Dinge hervorgehen können". Nur wenn das Besondere und allseitig Begrenzte aus der absoluten Schönheit heraustreten darf, kann die Kunst in der lebendigen Menschenwelt eine Stätte haben, kann es in ihr Meister geben, die, ohne das Universum selbst produzieren zu sollen, ihren Gebilden die Dignität des Universums verleihen. „Nur im Besonderen ist Leben." Die absolute Thesis ist die Sicherung dafür, daß diese Besonderheit nicht die bloße Beliebigkeit sein kann. Das Besondere tritt nur als reale Idee für die Kunst hervor. Damit ist der älteste „Instinkt der Poesie" gerechtfertigt; denn die Ideen der Philosophie sind, real betrachtet, die Götter der Kunst[423].

Es ist indessen eine Täuschung, wenn Schelling hofft, durch diese Idealisierung des künstlerischen Stoffes die Problematik des Real-Besonderen wirklich überwunden zu haben. Das ungeklärte Wunder ist eben, daß die Ideen hier Götter sind. Es ist kein Zufall, daß gerade an dieser Stelle, in der in den bisherigen Werken die Wirklichkeit selbst ihren Anspruch am eindeutigsten anmeldet, die Frage der Mythologie sich einstellt. Was in der Welt des Wissens sich hinter der Empfindung verbarg und in der Welt des Handelns hinter der Geschichte, birgt sich für die Welt des Schaffens hinter der Mythologie. Überall ist

es dieselbe unbegreifliche Tiefe der Wirklichkeit, die sich dem Absolutheitsanspruch der identischen Setzung entgegenstellt und auch von dem Identitätsphilosophen irgendwie anerkannt und berücksichtigt werden muß. Noch einmal wird daher hier die idealistische Philosophie selbst vor der Wirklichkeit zur Verantwortung aufgerufen.

Verstand und Vernunft können den künstlerischen Gegenstand nicht legitimieren. So wie die Philosophie ihre absolute Selbstsetzung nur in intellektueller Anschauung erfassen kann, so bedarf die Kunst der Phantasie, um die Götterwelt im „Reflex" des Menschen zu befassen. Die „zarten Schöpfungen der Phantasie", die das „Ganze der Götterdichtungen" oder die Mythologie hervorbringen, bilden in dieser Totalität das „Universum im höheren Gewand". Die moralische Beurteilung ist auf dieser Stufe des Lebens nicht mehr am Platze. Nirgends zeigt sich deutlicher, daß Sittlichkeit „nichts Höchstes" ist, als in dem Bereich der Mythologie, in dem das Allgemeine kein Gericht über das Besondere abhalten kann, weil es selbst in seliger Freiheit das Leben des Besonderen lebt. Die griechische Mythologie ist das vollendete Beispiel dafür, daß in der mythologischen Welt nur das „Gesetz der Schönheit" regiert und das Gewebe der Phantasie eine „unabhängige poetische Existenz" führt. Der Boden der Mythologie, aus dem die „Gewächse der Kunst aufblühen" sollen, muß um seiner Bestimmung willen indifferent sein gegen das Allgemeine und Besondere. Die mythologische Darstellung muß die unmittelbare Gegenwart des Allgemeinen im Besonderen veranschaulichen und daher wie die organische Natur in ihrer Darstellung symbolisch verfahren. Sie darf im Besonderen doch nichts Besonderes bedeuten wollen, weil sie absolut bedeutungsvoll sein soll. Die Dichtung der Mythologie darf weder absichtlich noch unabsichtlich erfolgen und weder das Produkt des Einzelnen noch des Geschlechts sein, weil sie eine Welt vertritt, die erst jenseits dieser Gegensätze anhebt. Homer ist mit seiner Dichtung der Kronzeuge dafür, daß Individuum und Volk ihm noch eins sind[424].

Hier aber stellt sich Schelling selbst die Frage, wie weit seine Konstruktion der Mythologie nicht in Widerspruch tritt zu der Epoche der Vorsehung in seiner Geschichtsphilosophie. Der Versuch, die in der Geschichtsphilosophie

herrschende Dreifaltigkeit auch in der Mythologie aufzuweisen, ist deshalb schwierig, weil es offenbar nicht gelungen ist, den gegenwärtigen Boden der Kunst mit einer echten Götterwelt zu bevölkern. Die griechische Mythologie muß für etwas einstehen, was die Phantasie selbst leer gelassen hat. Und wenn Schelling jetzt mit einer Parallele der antiken und modernen Poesie aufwartet, so versetzt er sich damit in die historische Problematik zurück, statt in die überhistorische Genealogie der Mythen einzuführen. Schelling will den Gegensatz von Natur und Freiheit auch auf dem mythologischen Boden wiederfinden. Die griechische Mythologie vertritt innerhalb der Kunstwelt nur das Stadium der organischen Natur; sie ist die Blüte der „realistischen Mythologie". Die christliche Epoche aber rückt von dem dritten wieder auf den zweiten Platz zurück, weil ihr nur ein idealistisches Stadium der Mythologie entsprechen könnte, über welchem dann in unabsehbarer Ferne ein Letztes wiederum dem Anfang sich verknüpfen müßte, in dem das Reale mit dem Idealen, die Natur mit der Geschichte auf unverlierbare Weise sich versöhnt fände[425].

Der Stoff der Mythologie muß universal sein. Das war bei der Naturmythologie der Griechen ohne weiteres der Fall. Sollte die Geschichte den Stoff der christlichen Mythologie abgeben können, dann mußte das Christentum selbst ein universalhistorischer Wendepunkt sein. Der Geist der Freiheit und des Handelns mußte in der Geschichte eine Bedeutung gewinnen, die alles ihm unterordnete. „Im Heidentum ist das Endliche als in sich selbst unendlich so weit geltend gegen das Unendliche, daß in ihm sogar Aufstand gegen das Göttliche möglich . . . ist. Im Christentum ist unbedingte Hingabe an das Unermeßliche, und dies einziges Prinzip der Schönheit." Die Dreieinigkeit darf nicht als ein polytheistisches Element mißdeutet werden. Die Realität, die hinter ihr steht, ist eine. Es sind drei Ideen, aber nicht drei Götter. An diese Dreiheit darf keine polytheistische Mythologie sich heften wollen; und es ist für den Radikalismus, mit dem Schelling diese geschichtliche Einzigartigkeit des Christentums von neuem zur Geltung bringt, kennzeichnend, daß er auch gegen die Symbolisierung der Idee des Sohnes sich wehrt. Christus ist nur historisch zu verstehen. Er ist kein metaphysisches

Prinzip, das die Welt verklärt. „Es ist im Christentum nicht um das Endliche zu tun." Es ist keine „Vergötterung der Menschheit" geplant. Mit Christus hebt die neue Zeit an. Er ist nicht das Symbol der Vergötterung des Kosmos und damit der alten Zeit; sondern er ist der Anfang der Geschichte: „die Grenze", jenseits welcher nur in der Geschichte das Heil gefunden werden kann[426].

Aber indem hier die Geschichte schon wieder als ein Moment in dem Gegensatz reell-ideell befaßt ist, verliert auch die Kennzeichnung Christi ihren vollen geschichtlichen Ernst. Christus ist nur die Grenze. „Nach ihm kommt der Geist, das ideelle Prinzip, die herrschende Seele der neuen Welt." Die Philosophie nivelliert mit ihrer Systematik die aus der Versenkung in den wirklichen Problemstand aufbrechende Erkenntnis. Als Vertreter dieses ideellen Prinzips dient die Handlung und als Prototyp derselben gilt die Menschwerdung Christi. Der ideelle Geist des Christentums verhindert, daß die Mythologie in der Endlichkeit des Volksdaseins, so wie bei den Griechen, gleichsam zu Hause ist. Sie bedarf vielmehr der Märtyrer und Heiligen, sie bedarf der wunderbaren Handlungen und Taten und der in ihnen sich abbildenden Anschauung „des Universums als eines Reichs Gottes", um ihren Stoff zu finden. „Das Wunderbare in der historischen Beziehung . . . ist der einzige mythologische Stoff des Christentums. Es verbreitet sich von der Geschichte Christi und der Apostel aus herab durch die Legende, die Märtyrer- und Heiligengeschichte bis zum romantischen Wunderbaren, welches sich durch die Berührung des Christentums mit der Tapferkeit entzündete"[427].

Aber wie verhält sich der Protestantismus zu dieser Kennzeichnung des Christentums und der christlichen Mythologie? Offenbar läßt sich nur von dem Katholizismus sagen, daß er in einer mythologischen Welt wirklich lebte. Die Gipfel der christlichen Dichtung sind Dante, Ariost und Calderon. Hat die protestantische Welt dem etwas Vergleichbares entgegenzusetzen? Die Reformation hatte eine gefährliche Verstärkung des Buchstabengeistes im Gefolge. Sie ist die Wurzel der Aufklärung. Ihre Dichter sind Milton und Klopstock; aber während der eine bei wirklicher Gestaltungskraft über das Alte Testament nicht hinausgelangt, fehlt es dem andern gänzlich an „Gediegen-

heit" und „Form"; und er endet schließlich mit der Empfehlung der „nordisch-barbarischen Mythologie der alten Deutschen und Skandinavier". Aber wenn so die wirkliche Entwicklung des Protestantismus auch ins Leere verläuft, so ist er doch durch seine bloße Existenz ein Hinweis darauf, daß der Katholizismus das Christentum nur in einseitiger Form verwirklicht hat. Da es ohne Universalität zu keiner neuen Mythologie kommen kann, wird die Geschichte des Christentums über den protestantisch-katholischen Gegensatz hinaus in eine echte Zukunft führen müssen. Auf sie ist der Protestantismus insofern die entscheidendere Hindeutung, als er nach Schellings Meinung das Prinzip der individuellen Freiheit reiner zum Ausdruck bringt, als der Katholizismus je es wagen könnte. Individualismus wird zwar gerade in der Kunst nicht das letzte Wort behalten können. Aber er mußte in der vollen Gegensätzlichkeit zum gattungsmäßigen Charakter der Antike sich entfaltet haben, ehe der Weg zu einer Überwindung dieses Gegensatzes frei werden konnte. Den antiken „Planeten der Kunstwelt", wie sie „in der freiesten Bewegung doch am wenigsten sich von der Identität entfernen", mußten zunächst die „Kometen" gegenübertreten, denen der „grenzenlose Raum" gehört und die nur vergängliche Gäste im Endlichen sind, einzig dazu da, um „das Unendliche zu bedeuten". Aber je schärfer Schelling diese Seite der Moderne betont, um so fraglicher wird ihre Verbundenheit mit dem Christentum. Der Weltgeist läßt sein „entferntes Vorhaben" nur erst „ahnden"; und das Christentum spielt in dieser Bewegung nur mehr die Rolle eines „Übergangs" und „Elementes". Immer stärker wird die historische Anschauung von der dialektischen Konstruktion abgelöst. Dantes Schöpfung wird jetzt als Werk des „größten Individuums der modernen Welt" verherrlicht; und Shakespeare, Cervantes und Goethe treten ihm als solche zur Seite, die kraft individueller Ermächtigung sich einen „eigenen mythologischen Kreis" schaffen konnten[428].

Die klassische Gesetzlichkeit wird abgelöst durch die moderne „Originalität": „Jedes wahrhaft schöpferische Individuum hat sich selbst seine Mythologie zu schaffen." Wenn Schelling aber in diesem Zusammenhang der „höheren Physik" eine besondere Bedeutung für die Erschaf-

fung einer originalen Mythologie zukommen lassen möchte, so leitet ihn dabei eine Einsicht, die schon über den bezeichneten Stand der Problemlage hinausweist. Die Indifferenz ist ja die besondere Potenz, die dem künstlerischen Gegenstand zugehört. Die unter dem Gesichtspunkt des Realen und Idealen erfolgende Charakteristik der Mythologie bleibt daher einseitig. Sowohl die Antike wie das Christentum müssen in der Mythologie nach einem Ausgleich suchen. Das Hinblicken auf die antike Mythologie lehrt in der Tat, daß deren Götter nicht bloß „Naturwesen" waren. „Diese Naturgötter mußten von ihrem Ursprung sich losreißen und historische Wesen werden, um wahrhaft unabhängige, poetische zu werden. Hier erst werden sie Götter; vorher sind sie Götzen." Auch in der idealistisch-christlichen Epoche der Mythologie wird daher eine solche Annäherung an das Gegenprinzip erfolgen müssen, wenn die mythologische Welt echte Wirklichkeit besitzen soll. Die idealistischen Gottheiten müssen darum von der Geschichte als ihrem Wurzelgrund in die Natur verpflanzt werden. Dazu soll die spekulative Physik helfen. Ihr scheint eine bedeutungsvolle Mithilfe an der Aufgabe zuzufallen, das Nacheinander der Geschichte in das „Zumal" zu verwandeln, das an der äußersten Grenze der modernen Welt verheißungsvoll erschaubar wird. Noch einmal tritt die Naturphilosophie in den beherrschenden Mittelpunkt der gesamten Philosophie. Das Nacheinander ist nur ein vorläufiges Zwischenstadium, dem keine ernstliche Bedeutung beiwohnt. Die Totalität und das Beisammen an der Grenze der Geschichte können ihr allein zur schließlichen Rechtfertigung dienen. Der Geist ist der vollkommene Magier, der das besondere Wunder zu einer bloßen Vorstufe herabdrückt, weil er den „höheren und absoluten Verein aller Dinge" in seiner allgeltenden Wirksamkeit erweist. Wo das geistige Prinzip in solcher Vollkommenheit der Natur sich wiedereingebildet hätte, da würde es der Poesie an dem universellen Stoff nicht mehr mangeln, den die Antike an ihrer Mythologie besaß[429].

Die Frage nach dem Stoff der Kunst hat eine Auflösung gefunden, die deshalb in keiner Weise befriedigen kann, weil der Kunst gar kein wirklicher Stoff zugewiesen ist. Es ist nicht einzusehen, wie von dem bloßen Postulat eines Stoffes eine reale Anschauung möglich sein könnte, in der

das einfache Prinzip der Kunst in „Vielheit und Unterscheidbarkeit“ übergehen sollte[430]. Die Frage nach dem Gegenstand ist mithin auch in der Kunstphilosophie nicht beantwortet; und es ist bezeichnend, daß die spekulative Physik immer wieder dazu dienen muß, um eine Anschauungsgrundlage für die Totalität zu gewinnen. Dabei wird alles geschichtliche Leben aus dem Gegenstand herausdemonstriert. Das Absolute verrät an diesem seinem Gegenbild seine eigene Herkunft. Es ist weder absolute Identität noch absoluter Widerspruch. Es ist weder die Instanz für den überhimmlischen Ort der Platonischen Idee noch die Instanz für das auf dem unüberwindlichen Widerspruch der Menschen beruhende geschichtliche Leben, so wie es vor dem gehörten Anspruch der christlichen Botschaft allein noch Sinn haben kann. Das Absolute gehört durchaus nur in die himmlische Sphäre selbst hinein. Es soll durchaus nur die Indifferenz, die ohne eine absolute Sicherung freilich ins Unbestimmte verschweben würde, mit dem Schein einer Identität umkleiden. Es verabsolutiert die Natur und es verhilft ihr dadurch zu einer scheinbaren Überlegenheit über das Denken der Identität sowohl wie über das widerspruchsvolle Leben der Geschichte. Gerade die Kunst aber ist *in concreto* die wirksamste Stütze für das ganze, entscheidend an der Naturanschauung orientierte Gebäude der Schellingschen Philosophie. Die Kunst stellt ja nur eine höhere Potenz des Naturschaffens dar. Insbesondere die Poesie, die, so wie die Seele das Wesen des Leibes ist, das „Wesen aller Kunst“ sein soll, vollbringt ihre „Erschaffung“ in dem allgemeinen Element der Sprache. Sie setzt also gewiß die Entfaltung des Ideellen als solchen voraus. Aber das, worin sie sich vollendet, ist gleichwohl wieder ein „Universum, ein Weltkörper“. Schelling erblickt am Ende der Poesie dasselbe, was am Anfang war: das Epos. Nur wird der neue Homer, der die Dichtung vollendet, angesichts der neuen Mythologie, wie sie als Frucht der spekulativen Physik verheißen ist, ein höherer Lehrmeister sein. Das absolute Lehrgedicht wird, wenn es wirklich die Indifferenz in ungebrochener Reinheit wiedereinsetzen soll, seinem Gehalt nach von dem Gehalt der Wissenschaft nicht verschieden sein können. Es wird ein „Gedicht vom Universum oder der Natur der Dinge“ sein müssen. „Der Ursprung des ab-

soluten Lehrgedichts oder des spekulativen Epos fällt also mit der Vollendung der Wissenschaft in eins zusammen, und wie die Wissenschaft erst von der Poesie ausging, so ist es auch ihre schönste und letzte Bestimmung, in diesen Ozean zurückzufließen." Was früher von der Philosophie gesagt wurde, wird jetzt in abgeschwächter Form von der Wissenschaft wiederholt. Aber in der Sache könnte man versucht sein, den Spieß umzudrehen und die Poesie von der Wissenschaft aufgesogen zu finden. Das Universum ist das „Urbild aller Poesie"; in dieser Feststellung liegt für die Poesie auch eine gefährliche Bindung. Denn der Sinn des Universums läßt sich nur mit den Kategorien der spekulativen Physik erfassen. Die Naturphilosophie scheint in der Tat den Stoff der Kunst auf die einseitigste Weise einengen und zurüsten zu wollen[431].

Allgemeines und Besonderes, Form und Stoff machen aber noch nicht die eigentümliche Wirklichkeit des Kunstwerks aus. Es bedarf drittens noch einer synthetischen Konstruktion, die den Übergang des Stoffes in die besondere Form gewährleistet. Hier wird der Mensch selbst zu seinem Recht kommen müssen. Wenn irgendwo ist hier der Ort, wo die Humanität sich in der Rolle des absoluten Vollstreckers hervortun darf. Gott selbst hat dafür gesorgt, daß das Universum nicht in der Geschichte zerfällt, daß der Widerspruch nicht das Heft in die Hand nimmt und mit seiner Schneide die universelle Indifferenz zerspaltet. Gott bürgt in der Würde des Absoluten dafür, daß das Stadium der Indifferenz nicht zerstiebt. Er fügt den Organismus und die Vernunft in der Gestalt des Menschen zusammen, und er leiht diesem Menschen ein Stück aus seiner eigenen Absolutheit: „das Genie, ... das inwohnende Göttliche des Menschen", damit er kraft seiner ein Werk hervorbringe, in dem das Universum als begrenzte Bildung herrlicher aufersteht[432].

Jetzt soll also wirklich die Natur überboten werden. Jenseits der Geschichte erschließt sich für Schelling ein neues Land, in dem das Glück und die Seligkeit wieder eine Stätte haben. Er spricht das Kunstwerk als die Lösung an, in der der Mensch sein letztes Geheimnis ausgesprochen findet. „Das Genie ist ... das, worin das Allgemeine der Idee und das Besondere des Individuums wieder gleichgesetzt wird." In ihm verbindet sich der Gott mit

dem Menschen zu einer Schöpfung, die wegen der in ihr sich herstellenden Indifferenz für die Reflexion unangreifbar ist. Zwar wird die Reflexion auch hier wieder zu ihrer eigenen Orientierung das Genie der reell-ideellen Dialektik unterwerfen müssen; aber diese Reflexionen können der originalen Absolutheit des Genies nichts anhaben; denn es ist eben selbst der „absolute Identitätspunkt dieser Gegensätze". Schelling findet an dem Genie eine „reale Seite", die er im besonderen als „Poesie" bezeichnet. Sie ist das, wodurch das Unendliche ins Endliche eingebildet wird; die „Invention", in der das Genie sich in das Besondere „ergießt". Die „ideale Seite" dagegen gibt das Endliche dem Unendlichen wieder zurück. Sie ist die „Kunst in der Kunst", dank welcher das eigene Leben, das die Poesie dem Besonderen leiht, vor der gänzlichen Ablösung von dem Absoluten bewahrt bleibt. Die Poesie gibt dem Kunstwerk die „Erhabenheit", die überall da sich einstellt, wo im Endlichen selbst ein nicht etwa bloß sinnlich, sondern wahrhaft Unendliches — und zwar „gleichsam in der Empörung gegen das Unendliche" — hervortritt. Die „Kunst" aber versetzt diese herausgetretene Unendlichkeit wieder in ihren wahren Stand zurück, indem sie sie als dem Unendlichen ursprünglich gehörig erweist. Sie wird so das „Werkzeug" der „Schönheit". Beide begreifen einander im Absoluten wechselseitig ein[433].

Aber die Reflexion kann in ihrer Scheidung noch weiter gehen. Sie kann in der „Poesie" selbst wieder ein reales und ideales Element aussondern. Der naive Dichter läßt das Objekt walten, der sentimentale Dichter begleitet das Objekt mit seinem Subjekt. Jener erreicht die poetische Wirklichkeit; dieser strebt nach ihr ohne Aussicht auf Erfüllung, weil das bewußte Streben sie ihm gerade entzieht. Ebenso kann der „Künstler" in der Objektivität des Stils und in der Subjektivität der Manier schaffen. Hier wie dort aber müssen die Gegensätze im Absoluten zusammenfallen. Wenn auch die naive und stilkräftige Kunst einen absoluten Vorzug vor der sentimentalen und manierierten zu besitzen scheint, muß doch in der Sache die beiderseitige Relativität der Bestimmungen gewahrt bleiben. Es ist grundsätzlich gleichgültig, ob man über das Allgemeine oder das Besondere zu dem gelangt, worauf alles an-

kommt, zur Indifferenz. „Die Absolutheit in der Kunst besteht immer darin, daß das Allgemeine der Kunst und das Besondere, welches sie im Künstler als Individuum annimmt, absolut eins, dieses Besondere das ganze Allgemeine sei, und umgekehrt“[434]. Das Genie muß dafür bürgen, daß seine Schöpfung sich nicht in einem der bezeichneten Gegensätze abschließt. Denn um das Genie ist es Schelling bei dem Aufweis dieser Gegensätze zu tun, dem ebensowenig wie der intellektuellen Anschauung auf dem Wege direkter begrifflicher Bestimmung beizukommen ist. Freilich ist auch hier nicht einzusehen, inwiefern ein solches erkenntnismäßiges Näherkommen der inadäquaten Umschreibung durch die Reflexionsgegensätze gelingen sollte.

Das Genie allein verbürgt die „besondere Form“ des Kunstwerks noch nicht. Die Schöpfung des Genies muß in eine „objektive Bildung“ übergehen; das konkrete Kunstwerk muß erscheinen. Diese Erscheinung des Absoluten kann auch hier nicht anders als in der „Nichtidentität des Allgemeinen und Besonderen“ erfolgen. Die reale oder die ideale Einheit muß als „Symbol“ der ästhetischen Idee hervortreten. Das ist der Grundgegensatz zwischen der bildenden und redenden Kunst, die je für sich natürlich wiederum einer weiteren Gliederung unter demselben Gesichtspunkt offen sind. Dort vertritt die Musik das reale, die Malerei das ideale und die Plastik das indifferente Moment, während hier Lyrik und Epos im Drama sich durchdringen. Auf die weitere Entwicklung der Ästhetik kann hier nicht eingegangen werden. Methodisch ist deutlich gemacht, inwieweit tatsächlich „alle Potenzen der Natur und der ideellen Welt“ innerhalb der höchsten Potenz hier wiederkehren, und so die „Philosophie der Kunst Konstruktion des Universums in der Form der Kunst“ ist[435].

Nur auf die Bedeutung der Rede sei abschließend verwiesen, weil hier wieder ein Punkt berührt wird, der über die Grenzen der Romantik hinausweist. Das Element der Sprache besitzt gegenüber der Materie der bildenden Kunst den Vorteil, daß die ästhetische Idee nicht „in ein anderes verstellt“ zu werden braucht, um zu erscheinen, sondern ideal bleibt; auch wenn es richtig ist, daß das Symbol der Sprache selbst schon durch ein Reales „sich

integriert“ zeigt. Daß diese „Integration“ das „entsprechendste Symbol der absoluten Affirmation Gottes“ ist, zeigt sich schon darin, daß Vernunft und Sprache nicht selten durch dasselbe Wort vertreten werden, und daß dieses Wort wiederum zugleich das göttliche Schöpfungswort selbst sein kann. In dieser Erinnerung an das „sprechende Wort Gottes“, an den göttlichen Logos ist die indifferente Haltung der Philosophie Schellings mit einem Schlage preisgegeben. Hier trägt offenbar die Absolutheit des Wortes den Sieg über die Absolutheit der Materie davon. Die bald folgende Schrift über „Philosophie und Religion“ setzt in der Tat an diesem Punkt ein und bewirkt eine neue Lage. In der Kunstphilosophie jedoch ist Schelling sogleich wieder ängstlich bemüht, den drohenden Riß zu schließen. „Das Ganze der realen Welt“ ist das „gesprochene Wort“. Die bildende Kunst ist auch Wortkunst; ihr Wort ist nur „geronnen“, „gestorben“[436]. Die Indifferenz der künstlerischen Sphäre sorgt dafür, daß die einsetzende Reflexion nicht von neuem die ganze Problematik von Natur und Geschichte wieder aufrührt. In der Tat wächst ja alle Kunst nur auf dem Boden der Humanität, d. h. einer Welt, die das Wort hören kann. Sonst freilich müßte man fragen, ob denn das „sprechend“ und „gesprochen“ wirklich den Gegensatz von Geschichte und Natur treffen kann, oder ob nicht in beiden Fällen das Wort die entscheidende Instanz vertritt und dann offenbar das gesprochene Wort nicht so selbstverständlich dem gestorbenen gleichgesetzt werden kann. Denn auch das gesprochene Wort braucht nicht aufzuhören, den Menschen anzusprechen. In diesem Wort tritt wahrlich ein Widerspruch hervor, der mit dem Blick auf das Universum und eine etwa mit ihm einzugehende Indifferenz nicht behoben werden kann. In dem Wort wird die Reflexion existenziell, und die Spekulation muß es schweigend geschehen lassen. Das Wort ist selbst Existenz und ist der Symbolisierung in der Welt nicht fähig und nicht bedürftig.

7. KAPITEL

DIE KRISIS DES ROMANTISCHEN GEISTES

Mit der „Philosophie der Kunst" schließt die Jenaer Epoche Schellings ab. Dieser Abschluß ist zugleich der Abschluß der romantischen Philosophie überhaupt; wenn man — wie es im Rahmen dieser Darstellung geschehen mußte und gerade innerhalb der philosophischen Entwicklung wohlbegründeten Sinn hat — den Begriff des Romantischen an dem Phänomen der „Romantischen Schule" bestimmt. Es ist zuletzt ein Wortstreit, ob die Frühromantiker oder die Spätromantiker oder beide zusammengenommen die eigentlichen Romantiker sind. Daß zwischen der Geisteshaltung der Romantischen Schule und dem, was auf ihren Zusammenbruch folgt, ein wesentlicher Unterschied besteht, zeigt sich nirgends deutlicher als bei Schelling selbst. Es zeigt sich aber auch bei all denen, die durch beide Entwicklungsstufen hindurchgegangen sind. Der philosophischen Darstellung liegt der Aufweis dieser Differenz ob.

Die Krisis besteht zunächst darin, daß die Poiesisgewißheit, die sich in dem Glauben an die im Universum sich offenbarende Schöpfungstotalität zeigt, ins Wanken gerät. Auch wenn dieser Glaube entscheidend durch die Anschauung der Natur oder der Kunst bestimmt ist, oder wenn er unmittelbarer an den Erscheinungen des geschichtlichen oder religiösen Lebens sich bezeugt, so zeigt sich sein romantisches Gepräge doch immer darin, daß er sowohl als Folge einer eindeutigen rationalen Entwicklung hervortritt als auch von der Grundvoraussetzung der wesentlichen Zusammenstimmung aller Gegensätze getragen ist. Das Lebendige, das allerdings an der Grenze der romantischen Spekulation verführerisch genug durchblickt, ist doch seinem Wesen nach nicht etwas Irrationales, sondern es ist die Wurzel oder der Gipfel der Rationalität selbst. Das Universum ist daher als Totalität des

Lebendigen niemals von Urgegensätzen zerrissen oder eine Flut sinnfremder Willkür, sondern es ist uranfänglich in dem vielleicht zu göttlicher Absolutheit gesteigerten Monismus des Rationalen geborgen.

Der württembergische Arzt Eschenmayer hat in seiner Schrift über „Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie"[437], die als eine der ersten auf die unlösbaren Schwierigkeiten der romantischen Synthese hinweist, einen schematischen Aufriß der philosophiegeschichtlichen Situation der Romantik gegeben. „Den Standpunkt der Spekulation, welchen die älteren Epochen in den Inbegriff der Vorstellungen, mithin nur einseitig in einen der verschiedenen Reflexe des reinen Bewußtseins niedersetzten, erhob Kant in den Inbegriff der Begriffe, mithin in das reine Bewußtsein selbst oder in die Einheit der Kategorien, und wenn Fichte mit seiner Spekulation sich über die Einheit der Kategorien in die Ideen, aber auch nur einseitig in einen der Reflexe der absoluten Vernunft versetzte, so erhob sie Schelling in den Inbegriff aller Ideen, oder in die absolute Vernunft selbst." Die bloße Endlichkeit der vorkantischen Philosophie wird überboten durch die verständige Dialektik zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen bei Kant und durch die vernünftige Dialektik zwischen dem Unendlichen und Ewigen bei Fichte. Diese Entwicklung gelangt bei Schelling dadurch auf einen unüberschreitbaren Gipfel, daß er sein Prinzip der Philosophie in die absolute Vernunft selbst hineinlegt. Wenn daher in einer solchen Lage der Philosophie noch unlösbare Fragen auftauchen, so werden sie eine Krisis der Philosophie heraufbeschwören, die nur mit einer völligen Revision der Grundlagen enden kann.

I. HÖLDERLIN

Vielleicht hat keiner so wie Hölderlin mit seinem eigenen Schicksal auf diese Krisis vorausgedeutet. Er hat wie kein anderer um die konkrete Verwirklichung der romantischen Ideologie gerungen. Er ist in dem Verlangen nach wirklicher Bewährung dessen, was er denkt, nur mit Novalis zu vergleichen. Aber während für diesen die Lösung einfach Poietisierung der Wirklichkeit heißt, kann Höl-

derlin sich mit einer solchen magischen Verklärung der Wirklichkeit und des Alltagslebens nicht abfinden. Für ihn wäre die Ideologie nur dann im Wirklichen gegründet und die Wirklichkeit nur dann für den Weisen erträglich, wenn sie in ihrem wahren und ungeschminkten Antlitz sich mit dem Universum der Idee versöhnt zeigte. Weil das aber eine unerfüllbare Forderung ist, kann es nicht wundernehmen, wenn das Leben dieses Dichters einen tragischen Ausgang nimmt. In dieser Tragik wirkt das realistische Mehr sich aus, das sich der romantischen Ideologie hier zugesellt.

Der „Hyperion“ ist trotz der griechischen Atmosphäre ein Werk seiner Zeit. Er ist gerade auch in seiner geistigen Gestaltung nicht aus Heraklit oder dem Platonischen Gastmahl zu deuten, sondern nur aus seiner Stellung im Zusammenhang der idealistischen Bewegung. In dieser Lage bieten sich Hölderlin zwar die Formeln an, die von den Griechen herstammen. Aber in diesen Formeln prägt die eigentümliche Sehnsucht der Romantik sich aus. Die Verherrlichung der poietischen Zeit, die da kommen soll, trägt ganz das Gepräge des historischen Zeitpunkts, da sie erklingt. Die Verheißung jener „Einen Schönheit“, in der „Menschheit und Natur . . . sich vereinen in Eine allumfassende Gottheit“, läßt sich nicht unter dem Zeichen der Heraklitischen Harmonie begreifen, sondern nur aus der Spannung zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft, die dem romantischen Ausgleich überall zugrundeliegt[438]. Die heroische Überordnung des Willens über die Natur, wie sie durch Schiller und Fichte ihn unablässig als Forderung bedrohte, gibt dem Ideal Hölderlins Züge, die es von dem romantischen Ideal unterscheiden. In der Harmonie, die er vor sich sieht, hat der sittliche Einschlag eine Bedeutung wie nirgends sonst. Aber trotzdem trägt sie so, wie sie in ihrer reifsten Gestalt aus der Gemeinschaft mit Diotima sich gebiert, mit ihrem leidenschaftlichen Haß gegen den Zeitdespotismus des Verstandes und der Vernunft die entscheidenden Züge der romantischen Sehnsucht.

Das von der Welt sich lösende, nur sich selber suchende und genießende reine Ideal streitet gegen den herrischen Willen, dem Knechtsgeist der Mehrheit und der Unfreiheit der Natur zum Trotz die Idee zum Siege zu führen. Aber

gegen diesen gewaltsamen Anspruch der Idee verlangt das mit der Natur wieder versöhnte Glück der Liebesgemeinschaft, das in seiner quellenden Mitte den Keim eines poietischen Universums zu besitzen glaubt, seine Geltung. Doch bedarf auch dies geläuterte Ideal der Anerkennung und Aufrichtung inmitten der wirklichen Welt der Menschen. Ein neuer Enthusiasmus kraftvollen Handelns setzt ein; aber er scheitert vor der widerstehenden Wirklichkeit und sieht sich wiederum auf den stilleren Weg der Erfüllung verwiesen. Nicht mehr in der verlorenen Liebe, sondern nur in der Freiheit des Leidens wird dem Menschen der Schlüssel zuteil, der ihm den Zugang zum Sinn des Daseins öffnen könnte.

Zwischen den Gliedern dieser Kette wechselnder Lösungen aber tritt die Reflexion hervor. Sie ist insofern ein realistisches Element, als sie den Dichter nicht in der glücklichen Gewißheit der idealistischen Lösung beläßt, sondern ihn immer wieder kritisch dem Ideal gegenüberstellt. Dies in der Reflexion unbefriedigt von der Harmonie sich abwendende Ich bildet die Brücke zu neuen Erfahrungen in der Wirklichkeit. Neue Menschen verknüpfen sich mit der Schau neuer Harmonien. In dieser ständigen Wiederkehr der harmonischen Auflösung siegt der romantische Grundtrieb, aber in der Bedrohung jeder gefundenen Lösung durch die Reflexion darüber und in dem damit gegebenen Zwang, die wirkliche Lage der Menschen und seiner selbst in der tatsächlichen Disharmonie zu gewahren, liegt die Tragik von Hölderlins Schicksal vorbedeutet. Die romantische Synthese hat nicht mehr die Kraft, das wirkliche Leben zu binden. Und die Folge ist ein dialektisches Hin- und Hergeworfenwerden zwischen Ideal und Wirklichkeit. Wenn schließlich der Frühling der Natur die durchduldete „Mitternacht des Grams" abzulösen und das „Wehe des Menschen" mit all seinen Dissonanzen zu übertönen scheint, so ist auch diese Lösung gewiß nicht von der Bedrohung durch die Dialektik frei; denn die Wirklichkeit sorgt dafür, daß der Mensch den Frieden der Natur nicht ungestört genießen kann. Das letzte Wort bleibt die Anerkennung des ungewissen Menschenloses, wie es in den Versen des Schicksalsliedes sich ausgesprochen findet.

Aber das Schicksal hat nicht die Kraft, den Menschen

frei zu machen und ihm den Frieden zu geben. Hölderlin hört nicht auf, sich inbrünstig nach dem Augenblick zu sehnen, da der „Egoismus in allen seinen Gestalten sich beugen wird unter die heilige Herrschaft der Liebe und Güte"[439]. Aber dies bloße Postulat der Harmonie kann dem Menschen nicht genügen; und dem starr auf das Ideal gehefteten Blick wird sich ein konkreter Weg in die Wirklichkeit nicht öffnen. Es ist erschütternd, das Selbstzeugnis dieses aussichtslosen Kampfes zu überdenken: „Ich hatte gerungen bis zur tödlichen Ermattung, um das höhere Leben im Glauben und im Schauen festzuhalten, ja! ich hatte unter Leiden gerungen, die . . . überwältigender sind, als alles, was der Mensch mit eherner Kraft auszuhalten imstande ist." Hölderlin hat gerungen um das, was in der Tat das Leben allein zu rechtfertigen scheint: „um die heilige, die allgemeine Liebe, der die Liebe des Bruders so leicht wird." Darin, daß die allgemeine Liebe der völlig freien und voraussetzungslosen Hingabe an den nächsten Bruder vorangestellt wird, bezeugt sich aber zugleich die immer noch nicht überwundene romantische Verkehrung des wirklichen Geschehens. Nur von der Totalität her, nur von einer ganzen, alles umspannenden Lösung her scheint es sich zu lohnen, an dem Leben noch weiter teilzunehmen. Diese Voraussetzung aber entkleidet notwendig das Geschehen zwischen Mensch und Mensch seines entscheidenden Charakters.

Wenn bei Hölderlin mithin die romantische Geisteshaltung noch nicht überwunden ist und nur das Leben selbst ihre Forderungen so unerbittlich geltend macht, daß es daran zerbricht, und auf diese Weise der Mensch in seinem Geschick zu einem Hinweis auf die Angefochtenheit der Synthese wird, der er dienen wollte, so tritt anderwärts nun auch in der Problemfassung immer stärker die beginnende Krisis hervor. Es ist kein Zufall, daß der Ort, an dem die Fraglichkeit des romantischen Schöpfungsglaubens offenbar wird, die Grenze zwischen Philosophie und Religion ist. Ob an dieser Grenze der Gegensatz des Rationalen und Irrationalen, des Lichtes und der Finsternis, des Guten und Bösen, des Göttlichen und Teuflischen in den Mittelpunkt der Besinnung tritt, gilt gleichviel angesichts der Tatsache, daß hier ein realer Zwiespalt sich ankündigt, dem gegenüber ein philosophi-

scher Ausgleich von vornherein als machtlos empfunden wird. So steht das Thema, das Schleiermacher mit allzugroßer Zuversicht in den „Reden" angeschlagen hatte, im Mittelpunkt der Auseinandersetzung der kommenden Zeit. Nicht nur Schleiermacher findet sich gezwungen, fortdauernd die theologischen und philosophischen Interessen und Ansprüche miteinander zu vereinbaren; auch Friedrich Schlegel und Schelling treten für den Rest ihres Lebens in den Schatten dieser Fragestellung und kommen zu Ergebnissen, die zwar an Glanz und Geschlossenheit mit den Leistungen der romantischen Blütezeit nicht zu vergleichen sind, die aber für die heutige Zeit und ihre Problemstellung sie an Fruchtbarkeit übertreffen[440]. Dazu aber treten noch eine Reihe anderer Denker, die dem katholischen Kulturkreis mehr oder weniger nahe stehen und größtenteils in der bayerischen Welt ihre Heimat haben oder finden, der ja auch Schelling seit dem Jahre 1803, wo er in Würzburg Professor wird, und vollends seit 1806, wo er nach München übersiedelt, zugehört. Es ist nötig, aus diesem Kreise wenigstens Eschenmayer, Görres und Baader kurz in ihren grundsätzlichen Bestrebungen zu kennzeichnen.

II. ESCHENMAYER

Eschenmayers Schrift über „Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie", die 1803 erschien und Schellings ersten Durchbruch zu neuen Wegen grundlegend bestimmt hat, verdient der Vergessenheit wieder entrissen zu werden. Eschenmayer erkennt an, daß die absolute Identität für die spekulierende Vernunft der „Kulminationspunkt" ist, über den hinaus es eine Erhebung nicht mehr geben kann, aber er sieht gleichwohl jenseits dieser Gipfelung des Erkennens eine neue Möglichkeit sich eröffnen, die er zunächst als „Ahnden" und „Andacht" bezeichnet und die er dann als die der Gottheit gebührende Potenz des „Seligen" der „Ewigkeit" der absoluten Vernunft schlechthin überordnet. In der „Seele", die als solche „eben so weit jenseits des Absoluten, als der Verstand diesseits des Absoluten liegt", ist der Ort, wo die unsichtbare Welt sich offenbart und wo die Stimme Gottes vernommen wird. Erst in Gott „schließen sich alle

Potenzen", und nicht schon im Absoluten, in dessen Idee durchaus kein Raum ist für die Sprache des „Gebets" und für die Stimme des „Gewissens". Und doch bezeugt sich in diesem Beiden auf das Gewisseste ein Jenseits des Absoluten, das aber dem Bereich der Religion zugehört und nur vom Glauben angeschaut werden kann[441].

Mit der Aufdeckung eines solchen Hintergrundes der absoluten Identität wird neben der philosophischen eine theologische Aufgabe sichtbar, ohne daß doch deshalb ein unversöhnlicher Streit zwischen beiden Wissenschaften sich erheben müßte. „Das eigentliche Verhältnis der Theologie zur Spekulation ist ein beständiges Beweisfordern der erstern und ein beständiges Beweisgeben der letztern." Daß die Sprache der Theologie die „Sprache der Unschuld" sei oder gar die „Kindersprache für eine andere Welt" genannt wird, dürfte allerdings zum mindesten auf einer Verwechselung von Theologie und Religion beruhen. Aber hinter dieser unglücklichen Formulierung verbirgt sich eine ernste Erkenntnis. Eschenmayer geißelt den „Egoismus" in der Philosophie und zeigt, daß auch der spekulierende Mensch, „sobald er in der Spekulation die größte Höhe erreicht hat, wieder in den horizontalen Stand, der unter alle Menschen geteilt ist", zurücksinken muß[442].

Gerade in der Rückbeziehung auf die Identitätsphilosophie Schellings beanstandet Eschenmayer die Möglichkeit, die Identität in sich zu differenzieren[443]. Es erscheint ihm undenkbar, „sich im Absoluten als das Identische von Form und Wesen, von Erkennendem und Erkanntem anzuschauen, ohne über das Absolute hinauszugehen". Auch in dem die Diskussion fortsetzenden Briefwechsel geht es immer um die Frage, ob nicht ein „höheres Auge" erfordert ist, um das Absolute überhaupt in die philosophische Diskussion einbeziehen zu können. „In der Vernunft, welche ganz objektiv ist, liegt dies Auge nicht, es muß also über sie hinausliegen, und dies ist der Grund, warum ich den letzten Anker der Philosophie über dem Absoluten in der Seele oder dem Glauben zu suchen gezwungen war." Dann aber ist das Absolute genau der Punkt, wo Erkenntnis und Glaube zusammentreffen; und es ist nicht nur möglich, von der Erkenntnis, sondern auch vom Glauben her das Absolute zu betrachten[444].

Eschenmayer kommt von hier aus zu einer voluntaristischen Ausdeutung der absoluten Philosophie, die erst in viel späterer Zeit in Schopenhauer zu voller Entfaltung kam. Wenn das Absolute von der Erkenntnis aus gesehen „Vernunft“ ist, dann darf man es, insofern es die Bezeugung des Jenseitigen ist, als „absoluten Willen“ ansprechen. Wo dieser Wille unterhalb des Absoluten hervortritt, findet er sich der Ordnung des Notwendigen unterworfen; aber sein jenseitiger Ursprung ist der Inbegriff der Freiheit. „Das Diesseits ist das ziehende Gewicht des Willens“; und je tiefer der Wille sich in die Ordnungen des Notwendigen verstrickt, desto mehr wird seine in der Freiheit unerschöpfliche Kraft gehemmt und dem Zerfall des Organismus vorgearbeitet. Dieser Gegensatz von dem notwendigen Ende alles Diesseitigen und der unsterblichen Freiheit des Jenseitigen ist daher ein Gegensatz, der von der absoluten Identität nicht umschlossen sein kann, weil sie selbst gar keinen Zugang zum Jenseitigen hat. Seine Bedeutung ist „durch keine Konstruktion, noch Demonstration, noch Deduktion“ zu erfassen, sondern allein „durch Offenbarung“ gegeben[445].

Die „Selbstgenügsamkeit“ der Vernunft ist gebrochen durch die Offenbarung eines göttlichen Lichtes, da sie nicht zu kann. „Die Ewigkeit der Vernunft hält die Mitte zwischen der Sterblichkeit des Leibes und der Unsterblichkeit der Seele.“ Wenn aber die absolute Vernunft nur der „mittlere Exponent der Extreme“ ist, dann ist in der Tat der Wiederhervorgang der Gegensätze aus ihr verständlich, der für Schelling ein unauflösbares Problem bleiben mußte. Die absolute Vernunft vertritt in der von Eschenmayer gegebenen Deutung eine „Indifferenz“, die den „Keim der Differenz“ in sich birgt. „In die Vernunft läßt sich Etwas nieder von unsterblicher Abkunft, und wird empfangen vom Etwas aus der Abkunft des Todes.“ Dieser Gegensatz selbst aber entzieht sich nunmehr der dialektischen Behandlung und Behebung: was hier gesagt werden kann, ist nur durch das „Licht des Glaubens beleuchtet“[446].

Der Glaube allein ist der „höhere Akt, welcher alles umfaßt“, der aber nicht selbst wieder von der Spekulation umfaßt werden kann. Seine Heimat ist die Seele, die eine „Erscheinung in Gott“ ist, während die ganze Philosophie

nur eine einzelne „Erscheinung der Seele“ darstellt. Die „Totalität der Seele“ aber, ihr eigentliches und lebendiges Wesen ist „Seligkeit“ und darin „ein die ganze menschliche Natur ergreifendes Vorgefühl von der Nähe des Göttlichen“; ihr „reinster Ausdruck“ sind die „Ahndungen“; und das, was der Identitätsphilosophie die „intellektuelle Anschauung“ ist, das ist dem Glauben das „Gewissen“. Von dem jenseitigen Pol des Menschenlebens wird der menschliche Zwischenbereich nach der ethischen Seite hin mit einer entscheidenden Spannung erfüllt. Während Schelling im „Bruno“ Wahrheit und Schönheit als die absoluten Zeugnisse gepriesen hatte, gesellt Eschenmayer diesen beiden die Tugend zu als dasjenige, was der ewigen Notwendigkeit der Vernunftwahrheit auf Seiten der Willensfreiheit entspricht[447].

Daß Eschenmayer gerade nach dieser Seite Schelling glaubte ergänzen zu müssen, hat dieser ihm freilich schwer verdacht[448]. Es ist in der Tat fraglich, ob diese sehr in der Schwebe bleibenden Ausführungen über Tugend und Gewissen imstande sind, die sittliche Verantwortlichkeit aus der spekulativen Umklammerung zu befreien. Auch wird der konstruktive und daher selbst spekulative Charakter der theologischen Betrachtung nicht verkannt werden können. Besonders deutlich wird der spekulative Hintergrund des Glaubens, wenn Eschenmayer von dem Tode die „Metamorphose“ in ein lichteres Dasein erwartet und dabei sich darüber Gedanken macht, ob in dieser neuen Welt nicht Erkenntnis ist, was für uns sterbliche Menschen nur Glaube sein kann. Gerade dies dem Glauben beigegebene „nur“ ist höchst verdächtig und das Tor, durch das eine neue Glaubensspekulation hervortritt. „An die Stelle des Glaubens wird ein helleres Anschauen der Gottheit treten, und unser stummes Gebet in eine verständliche Sprache übergehen.“[449] Sobald man den theologischen Ausführungen Eschenmayers im einzelnen nachgeht, lösen sie sich in ein vages Konstruieren auf; und doch bleibt ihnen das Verdienst, die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Religion mit Nachdruck gestellt und den individualistischen Charakter der Spekulation bloßgelegt zu haben. Es muß einen Punkt geben, wo der Philosoph der Wirklichkeit nicht näher ist als das Volk. „Was ich der Philo-

sophie nahm, das gab ich der Religion wieder — unserer lieben Mutter, in deren Schoß wir uns alle brüderlich und schwesterlich versammeln, um den Segen zu empfangen, welchen die Gottheit in unermeßlicher Fülle ausspendet"[450].

III. GÖRRES

Tiefer noch zeigt sich bei Görres, der, kaum ein Jahr jünger als Schelling, an den Nachwirkungen der französischen Revolution leidenschaftlichen Anteil genommen und ihre Ideen publizistisch verfochten hatte, der Wandel des Zeitbewußtseins. Bei ihm kommt die neue Situation deshalb noch ursprünglicher zum Ausdruck, weil für ihn die entscheidenden Fragen nicht schon in die traditionelle philosophische Formung eingegangen waren, sondern selbst die eigentümliche philosophische Formung bestimmten. Er sah wie einst Friedrich Schlegel die philosophische Revolution im engsten Zusammenhang mit der poetischen und politischen sich vollziehen. Aber Görres sieht um das Jahr 1803 diese drei Revolutionen nicht mehr im Zenith ihrer Macht und ihres Ansehens, sondern er sieht sie bereits als mißlungene Ereignisse. Die Ideen, die sich solange verborgen hatten, sind zwar „mit Macht vom hohen Äther" herniedergekommen; und die Begriffe, die in ihrer irdischen Herrschaft sich schon so sicher fühlten, mußten der Führung der Ideen sich unterstellen. Aber bald zeigte sich, daß die „Fremdlinge" nicht das leisteten, was sie versprochen hatten, und daß die Erschütterung der durch sie vertretenen Ansprüche notgedrungen eine viel schlimmere Auflösung der menschlichen Ordnungen im Gefolge haben mußte, als sie unter der entgeisteten Herrschaft der Begriffe bestand. Görres gewahrt einen wahren Kampf des „Himmels mit der Hölle um das Irdische"; und er sieht voraus, daß dieser Kampf „alle die anderen wichtigen Kämpfe, die die Menschen bisher umgetrieben haben, verschlingen" wird. Trotz des noch sich behauptenden Glaubens an den endgültigen Sieg der Ideen ist für Görres die Synthese nicht mehr der Boden, auf dem er sich wohl fühlen könnte. Was für Schelling erst das Werk eines langwierigen Kampfes der Erfahrung mit seinem eigenen Denken sein kann: die Erkenntnis eines ungebändigten Gegenspiels innerhalb der kreatür-

lichen Schöpfung, steht für Görres schon jetzt deutlich fest. „Es gibt zwei entgegengesetzte Tendenzen in allem Treiben der Menschen; eine aufwärts gegen das Göttliche hin, wo das Licht quillt, und die Wärme niederstrahlt, und der hohe Äther sich wölbt, wo die Unsterblichen auf goldenen Stühlen sitzen, und die Ideen wohnen; die andere geht abwärts ins Schattenreich, wo Gnomen hausen, Berggeister ihre Schätze hüten, Saaten keimen und das Leben durch die Wurzel Nahrung pumpt"[451].

Diese gemäßigte Erkenntnis, die nicht einfach im gegebenen Augenblick den Anbruch des Lichtäons wünschen wird, weil sie die Notwendigkeit der irdischen Gründung des Menschen nicht übersieht, wird daher mit schmerzlicher Anteilnahme das Schicksal eines Hyperion verfolgen. Görres gewahrt erschüttert, daß hier die Idee ernst genommen wird, daß sie auf die Wirklichkeit bezogen ist und nicht in der abstrakten Welt des philosophischen Systems ein nur zu leicht gewonnenes Spiel inszeniert. Er sieht mit geöffneten Augen in die heillose Verworrenheit der Zeit hinein; und er sieht mit verhaltenem Atem einen Menschen, der in dieser Zeit den Anspruch der Idee erfüllen will. „Wer je sein Gemüt gedrückt und gepreßt fühlte von der unbegreiflichen Verworrenheit, in der das Geschlecht tageblind herumtaumelt, und von seiner eigenen brutalen Verkehrtheit aufgeregt, von dem dampfenden Atem eines zornigen Schicksals ergriffen, umhergeschleudert wird, wie eine Windsbraut vom heulenden Sturme, und aufgepeitscht in wilden Wirbeln sich an sich selbst aufreibt . . . und wer dann in sich aufglühen sah die hohe Flamme des Enthusiasmus, und hinein sich stürzte in den gewaltigen Strudel, und entgegen sich stemmte mit der ganzen Unendlichkeit von Kraft, die er in sich zu umschließen glaubte, und den tobenden Sturm beschwören wollte mit seinem lebendigen Atem, und die Menschenhaufen, wie sie sausend vorbeischwirrten, oder erschöpft an der Erde lagen, zu gleichem Widerstande aufrief, und wer es nicht glauben wollte, wie sie ihn anstarrten dumm und grob, und wild, und ihn höhnten . . . — der wird in Hyperion einen Bruder grüßen." Aber doch weiß Görres, daß dieser bloße idealgläubige Widerspruch gegen die allzu irdischen Mächte nicht Kraft genug hat, um der Welt den Frieden zu

bringen. Er möchte „seine ganze Vergangenheit" im Hyperion umarmen; aber die Vergangenheit liegt hinter dem Menschen. „Nimmer mögen die Dinge zu ihrem Ursprung kehren; es winken aus der Ferne andere Sterne, sie fordern die vereinte Kraft des Geschlechts, das länger nicht in unnützen Bestrebungen sich verzehren soll"[452].

Görres selbst gab in der schon 1803/04 geschriebenen Schrift über „Glauben und Wissen", die auch durch Eschenmayer veranlaßt ist[453], den Aufriß einer Gesamtlösung, die schon in ihrem mythologischen Ausgangspunkt sich von dem Geist der Frühromantik entfernt zeigt. Er stellt den Mythos als ein unerreichbares Symbol der Wahrheit wirklich an den Anfang seiner Darstellung, und er sucht diesen Mythos nicht zuerst in Griechenland oder in Palästina, sondern in Indien und in der germanischen Vorzeit auf. Görres hat eher als Friedrich Schlegel den Ruf der Sehnsucht nach der Herrlichkeit des Landes erhoben, „wo die junge Phantasie zuerst in den Blütendüften sich berauschte, und in dem süßen Rausche der ganze Himmel in zauberische Visionen sich ergoß". Indiens Mythen haben nachschaffend das offenbart, was Gott selber in seiner unverdorbenen Schöpfung bezeugt hatte. „Indiens reiche kräftige Natur schwellt in dieser Mythe üppig uns entgegen . . .; die heilige Lotus, die ihren Busen dem Kuß des Mondes öffnet, steht bei stolzen Palmen, die ihre Wipfel in die lauen Lüfte tragen, und auf den Zweigen wiegen sich wunderbare Vögel . . . unten schreitet der verständige Elefant daher, und erhabene und weiche, erschütternde und zarte Laute ziehen durch die Zweige wie fallende Blüten einer anderen Welt, die nicht im Raume ist; und diese ganze Titanennatur . . . hat sich in der Mythe abgeprägt, und in dem Worte hat das Göttliche in seiner ganzen Vollkommenheit sich eingewohnt." Wie die Palme das Symbol der südlichen, so ist die Tanne das Symbol der nördlichen Mythe. Ein gemeinsames Wort tönt durch die ganze Welt der Mythen hindurch, und „selbst in der Edda tief im Eis des starren Poles ist die heilige Glut noch nicht erstickt, sie glüht im Innern fort, wie Islands Feuerberge"[454].

In dem Glauben daran, daß das menschliche Wissen „auf den einfach großen Überlieferungen" der Urzeit ruht, erhebt Görres im Grunde keinen anderen Anspruch,

als die Weisheit der Mythe zu erklären. Das ewige trinitarische Symbol dient daher bei ihm nicht der nachträglichen Verdeutlichung einer philosophischen Theorie, sondern in ihm leuchtet der ursprüngliche Geist des Mythos auf. Diese gegen den Idealismus veränderte Verwurzelung der systematischen Darstellung bringt es mit sich, daß das Göttliche, welches aus unnennbarer Überschwenglichkeit durch den Akt des Selbstbewußtseins ins Sein tritt, damit in einen Gegensatz eintaucht, der nicht das Gepräge der Spekulation, sondern des Mythos trägt. Das Erkannte und Erkennende, das Erschaffene und Erschaffende, dessen gegensätzliche Verbundenheit im Akt des Selbstbewußtseins erscheint, trägt ursprünglich die Züge des Weiblichen und Männlichen. Der Natur des Weiblichen entspricht es, daß auf seiner Seite das schicksalhaft gegründete Gleichmaß steht: „innere Gesetzmäßigkeit, Notwendigkeit, Gerechtigkeit"; der Natur des Männlichen kommt dagegen der aktive Charakter der Vorsehung zu, wie sie durch die „Allwissenheit, Allmacht, Alliebe"' Gottes wirksam wird. Zu diesen beiden „gleich göttlichen" Gegensätzen tritt als ein Drittes der „geschaffene Gott", der im „Sein" gegenwärtige, der die elliptische „Eiform der Wirklichkeit" vertritt und der seine beiden Brennpunkte gleichsam im männlichen und weiblichen Prinzip besitzt[455].

Erst diesem geschaffenen Gott eignet der Charakter der Dreifaltigkeit. Görres entnimmt der indischen Mythe die Vorstellung, daß das große Weltenei zerspringt und nun aus dem Embryo des Alls die dreigestaltete Urkraft, die „drei Personen eines Stammes" hervorgehen. Hier haben die drei Personen der Trinität ihren Ort. Sie sind schöpferisch und geschaffen zugleich. Görres verflicht in der besonderen Ausdeutung indische und christliche Züge, ohne sich streng an die christliche Dogmatik zu binden. Während der Vater die männliche und der Geist die weibliche Person vertritt, geht der Sohn aus beider Vereinigung als ein Neues und Drittes hervor, das selbst wieder den Keim weiterer Entfaltung und damit auch Entzweiung in sich trägt. Der dualistische Ausgangspunkt wirkt sich in dem besonderen Geschehen aus. „Die Entzweiung, durch die der Gott geboren ist, muß er als Mitgabe in die Wirklichkeit hinnehmen, und nun durch eine ganze endlose Evolu-

tion von Bildungen die verlorene Einheit wiedersuchen"[456]. Der Vater produziert die Weltseele, und der Geist die Natur; aber diese „Zwillingsgeburt" der intellektualen und natürlichen Welt kann nicht in gottbeschlossener Heiligkeit „ohne Makel und ohne Sünde" sein, sondern sie ist in sich selbst ein Feld des Kampfes, auf dem das Gute dem Bösen und die Form der Unförmigkeit widersteht. Erst am Ende der Geschichte ist diesen Gegensätzen ihre Versöhnung beschieden. Das wirkliche Leben der Geschichte kennt die beruhigte Harmonie nicht.

Görres sucht in der Geschichte die Bestätigung für seine Konstruktion auf. Die „alte Zeit" steht entscheidend unter dem weiblichen Zeichen. In der Natur scheint der Kampf geendet. Der Tartaros ist geschlossen, und der Kosmos steht wohlgeordnet da. Der Freiheit ist nur geringer Ausschlag gelassen. Am Ende muß sich alles dem Schicksal und der Notwendigkeit fügen, die mit mütterlicher Kraft alles Dasein in ihrem Schoß umfassen. „Die neue Zeit beginnt, wenn die erwachsene Menschheit sich zum hohen Vater wendet und, die Mutter verlassend, mit in den Kampf des Guten und Bösen geht." Dieser Zeit aber ist noch kein Ende gesetzt. Der Kampf des Guten und Bösen ist noch nicht beschlossen. „Wo die Willkür ungebundner waltet, wo die Freiheit jede Schranke löst, wo daher zahlreiche Richtungen sich durchkreuzen, und die Bahnen auf mannigfaltige Weise sich perturbieren, da wird auch die Periode der Verworrenheit, des Aufruhrs und des Krieges länger währen, und stärker werden die Kräfte sich aneinander reiben, bis die Einheit in der Allheit herrscht." Aber wenn im Heidentum unabwendlich das Schicksal alles Leben in seiner Gewalt hatte, so steht in der christlichen Geschichte das „Auge der Vorsehung" „über den Gewittern"; und obzwar jetzt erst der Mensch von aller Bindung an die Natur loskommt und aus dem Paradiese gänzlich ausgetrieben wird, so beginnt doch zugleich in dieser Zeitspanne in der „Welt der Freiheit" ein herrlicheres Ziel aufzudämmern, als die Antike es erkennen und gewahren konnte[457].

So wie nun aber der Sohn aus der Umarmung des Vaters und der Mutter hervorgeht, so wird auch über der Welt der Natur und der Freiheit, über der antiken und der christlichen Geschichte noch eine dritte Welt sichtbar,

„in der die Gegensätze wechselseitig sich beschränken, und daher in der gemeinschaftlichen Limitation eine neue tiefere Wirklichkeit gestalten". In dieser Zeit wird Natur und Freiheit, Schicksal und Vorsehung, Irdisches und Himmlisches sich versöhnen. Der Vermittler wird den Himmel auf die Erde herabbringen, wird das Unendliche dem Endlichen einverleiben, „um auch hier die entzweite Gottheit mit sich selber zu versöhnen". Aber freilich wird auch diese Entwicklung nicht wie ein heiliger Tag kampflos sich über die Erde breiten. Auch hier wird der Streit der Beweger des vom Gegensatz geschaffenen Lebens sein. Auch im „Endlichen wird die Antithesis wiederkehren, die im Überschwänglichen zuerst begann". Dort findet sich das endliche Leben an den Boden der Erde gefesselt, hier erhebt es sich zur Freiheit des Gedankens, und im Organismus bringt es die beiden Seiten zu eigentümlichem Leben zusammen.

Zu den endlichen Weltsystemen, die aus dem Zusammenwirken von Licht und Schwere sich bilden, gesellen sich die „Systeme der endlichen Geister", in denen dem Licht die reine Vernunft und der Schwere die Einbildungskraft entspricht. Zwischen Vernunft und Einbildungskraft steht vermittelnd das Handeln und der Wille. In Wahrheit, Schönheit und Tugend zeigt sich die Intelligenz als ein „glänzendes Gestirn" am Geisterhimmel. Zuletzt geht aus der Vermählung der Materie und der Intelligenz die organische Natur hervor, in der aber dieselben Spannungen, die die ganze Schöpfung durchdringen, von neuem wiederkehren. Ein höherer Kreis des Lebens gehört dem Äther zu, während ein niederer mit dem Menschen als Herrn die Erde zur Wohnung hat. Aber bis in die Individualität des einzelnen Menschen, der am Rande der Schöpfung steht, pflanzt der Gegensatz des Männlichen und Weiblichen sich fort: auch in der menschlichen Welt steht der Mann als Träger der Freiheit der durch das Weib verkörperten Notwendigkeit gegenüber. „Indem die entgegengesetzten Geschlechter sich begegnen, lösen sie sich untereinander in ein Drittes auf, das daher die Trias in der organischen Sphäre vollendet, und den Kreis, der mit der Selbsterkennung der Gottheit sich öffnete, mit der Erkennung des Weibes durch den Mann wieder schließt,

und den immer wiederkehrenden Gegensatz durch eine endlose Katenation von Zeugungen vermittelt"[458].

Das ist der Umriß der Schöpfungsgeschichte, wie sie Görres, inspiriert durch das mythische Denken, zur Darstellung bringt. Dem ersten Ansatz der Schöpfung in der Spaltung der göttlichen Überschwenglichkeit entsprechend ist Widerspruch und Kampf das sichtbare Zeichen, unter dem das Schöpfungsgeschehen vor sich geht. Aber letztlich ist dieser Widerspruch und Kampf auch hier beschwichtigt durch die trinitarische Harmonie, die den Widerspruch vermittelt und damit zugleich die Gewähr gibt, daß der Kampf mit dem schließlichen Siege endet. In dem Dritten ist immer ein Spiegel der göttlichen Einheit gegeben, und die endliche Zeugung insbesondere ist ein „wahres Bild der ganzen Totalität". Nichts kann gänzlich dem Göttlichen entfremdet sein, weil nichts seinen Ursprung in der Schöpfung verleugnen kann. Aber dadurch, daß auch das Entfernteste durch seine höheren Kräfte mit dem Ursprung zusammenhängt, ist dem Menschen die Möglichkeit einer Wiedergeburt in das Göttliche hinein, einer Regeneration und Gottähnlichwerdung nicht abgeschnitten. Die Ideale der Wahrheit, Schönheit und Tugend leiten ihn sicher zum Vater, zum Geiste und zum Sohne und damit zum „unergründlichen Meer der Göttlichkeit" zurück[459].

Das Bild, das Görres entwirft, ist entscheidend durch seinen Ausgang vom mythischen Dualismus des Männlichen und Weiblichen bestimmt. Darin liegt das forttreibende Element der geschichtlichen Entwicklung und zugleich das farbengebende Element seiner Darstellung. Als zweites erst gesellt sich die vermittelnde Synthese hinzu. Die immer wiederkehrende Berufung auf das mythische Geschehen trägt Görres den Vorwurf ein, das „philosophische Lehrgebäude auf den Musenberg" gesetzt zu haben. Görres selbst wird zwar finden, daß solche Kritik das willkürlich trennt, was vom Himmel verbunden ist. Daß sie nicht gänzlich unberechtigt ist, wird man selbst dann zugestehen müssen, wenn man gerade in der mythischen Gestaltung des Dualismus die Möglichkeit gegeben sieht, tiefer in den gegensatzerfüllten Befund des Geschehens einzudringen, als es bei einer streng deduktiven Entwicklung der Fall sein könnte. Schwerer wird daher der

entgegengesetzte Einwand wiegen, daß Görres zuletzt doch wieder alles Material in eine systematische Konstruktion hineinzwängt, in der jedes seinen ganz bestimmten Platz hat. Wo es auf die letzte Harmonisierung all der mythischen Bestandteile seiner Darstellung ankommt, fügt Görres sich mit merkwürdiger Leichtigkeit den Gesetzen spekulativer Systematik. Aber die Elemente selbst sind doch andersgeartet. In ihnen tritt die irrationale Zwiespältigkeit der wirklichen Verhältnisse hervor. In ihnen gibt sich eine andere Art, die Dinge und die Menschen zu sehen, kund, als es im Bereich der idealistischen Romantik der Fall war. Mit Hilfe des Mythos und seiner weitverzweigten Überlieferung wird eine Bresche in die idealistische Totalität geschlagen, die in ihrer Wirkung für das spekulative Ideal gefährlicher sein mußte als die Bresche, die Eschenmayer geschlagen hatte. Denn während dem Angriff Eschenmayers durch eine straffere Anspannung der absoluten Identität nicht allzuschwer zu begegnen wäre, liegt in der mythischen Stoffzufuhr ein viel widerstandsfähigerer Fremdkörper vor[460].

Aber Görres konnte mit seinen Bemühungen deshalb keinen entscheidenden Vorstoß in der Richtung auf das Zentrum der idealistischen Position machen, weil er sie nicht in ihrem eigenen Element, d. h. in ihrer logischen Begründung trifft, sondern von außen etwas Anderes ihr entgegenstellt. Görres ist daher mehr als Symptom für die Verlagerung des Zeitbewußtseins denn als ein eigenartiger Faktor innerhalb der kritischen Entwicklung der romantischen Philosophie anzusehen. Als ein solches Symptom aber weist er in der Tat auf den beginnenden Durchbruch durch den idealistischen Panzer hin. Der Idealismus steht und fällt damit, daß die absolute Identität des Grundprinzips oder die absolute Totalität des Systems oder des dialektischen Prozesses den Nenner für alles abgeben, was als Frage und Problem in den Horizont des Bewußtseins tritt.

IV. BAADER

1. Entwicklung der religionsphilosophischen Fragestellung

Erst Franz Baader greift die idealistische Identität und die aus ihr durch das methodische Mittel der Synthesis

entfaltete Totalität mit der prinzipiellen Bereitschaft an, sie durch eine tiefer greifende und dem Anspruch der Wirklichkeit besser gerecht werdende Grundlegung zu ersetzen. Bei der Darstellung der Anfänge Baaders hatte sich bereits gezeigt, daß er früh den „Egoismus" der idealistischen Lösung durchschaut hatte[461]. Baader verkennt dabei keineswegs die grundsätzliche Bedeutung des idealistischen Ansatzes. Er läßt Fichte ebenso wie später Hegel Gerechtigkeit widerfahren; er ist weitgehend bereit, von ihnen zu lernen. Er findet sich nicht nur durch die persönliche Gemeinschaft mit Schelling bewogen, dessen Kampf gegen Jacobi zu unterstützen, sondern er ist grundsätzlich Gegner einer Philosophie, die dem Glauben dadurch dienen möchte, daß sie die Möglichkeiten des vernünftigen Denkens diskreditiert. Er ist ebenso grundsätzlich Gegner einer religiösen Haltung, die sich gleich dem Pietismus dadurch aufs hohe Pferd setzen zu können glaubt, daß sie auf die Philosophie als auf etwas Unnützes und Störendes herabsieht. Auch der fragmentarische Charakter, den die Untersuchungen Baaders in der Form weitgehend angenommen haben, darf nicht darüber hinwegsehen lassen, daß seine Art nichts mit der Manier Friedrich Schlegels oder Hardenbergs zu tun hat, für die in jeweils ganz verschiedener Weise der fragmentarische Stil ihres Philosophierens ein Zeichen ihres dialektischen Unvermögens war. Baader hat den Ernst der philosophischen Arbeit nicht gescheut. Aber der Einsatzpunkt seines Denkens bringt es mit sich, daß er statt eines totalen Systems vielmehr eine allwärts einsetzende Kritik des geltenden systematischen Anspruchs versucht. Er folgt dem Idealismus auf seinen Wegen, aber er ist beständig bemüht, zu zeigen, daß die idealistische Alternative nicht die entscheidende ist, daß zwischen dem Ich und dem Absoluten etwas Anderes steht, was dann seinerseits freilich auch ein Hinweis darauf wird, daß das Absolute selbst einen anderen weniger harmlosen Charakter trägt, als wie er in der absoluten Spekulation sich kundgibt.

Baader wurde schon 1801 als Oberbergrat Mitglied der Münchener Akademie der Wissenschaften. Seit Schellings Übersiedlung nach München stand er mit ihm in enger Verbindung, die aber mit der Zeit fortschreitender Entfremdung Platz machte. Baader schloß sich später weit

mehr an Hegel als an Schelling an, dessen Lehre über den „Finstergrund" in Gott er auf das schärfste als unchristlich und irreligiös bekämpfte. Politische Ziele, die ihn in den 20er Jahren bis an die russische Grenze führten, schlugen ebenso fehl wie seine Betätigung gegen die römische Diktatur des Papstes und seine Bemühungen um eine Verständigung zwischen Protestanten und Katholiken. Er ist 1840 nach einem an äußeren Enttäuschungen reichen Leben, mitten in rastloser Arbeit, gestorben[462].

Baader schreibt 1804 in dem Aufsatz „Über den Affekt der Bewunderung und der Ehrfurcht", daß der Mensch einer ihn erhebenden Gegenwart bedarf, wenn er nicht in Schlechtigkeit versinken soll: „Der Mensch vermag . . . zwar weder das Gute noch das Böse in die Sphäre seines eigentlich Objektiven oder seiner Umgebungen, jenes herab, dieses heraufzuziehen, aber wohl vermag er durch die Wahl des ihm Gegenüberstehenden . . . sein Inneres dem beherrschenden Einfluß des Einen oder des Anderen anerkennend zu überlassen und sich ins Eine oder Andere einzumauern"[463]. Diese Feststellung stimmt in ihrer Abzweckung ganz mit der Erkenntnis überein, die über zwanzig Jahre später als die entscheidende Differenz zwischen der religiösen und der irreligiösen Philosophie bezeichnet wird. „Alle Gottlosigkeit in der Theorie wie in der Praxis" geht aus „von einem . . . falschen Einen (Konfundieren) oder falschen Unterscheiden (Trennen) des schöpferischen und des geschöpflichen Tuns und Seins"[464]. Daß der Idealismus durch die Erkenntnis der Identität von Wissendem und Gewußtem überhaupt erst wieder ein anständiges Philosophieren ermöglichte, bestreitet Baader nicht. Nur auf diesem Wege konnte der schale Ungeist des aufgeklärten Raisonnements aus der Philosophie wieder vertrieben werden. Aber der Idealismus verkannte den sekundären Charakter eben dieser Erkenntnis. Er glaubte in ihr einen primitiven und absoluten Erkenntnisgrund ansprechen zu dürfen. Er übersah, daß der kreatürliche Geist nicht mit dem schöpferischen Geist vermengt werden dürfe und daß jene Identität im kreatürlichen Geist nur als abgeleitet von der Identität im schöpferischen und göttlichen Geist Bestand haben konnte. Diese Einsicht verfehlen Fichte wie Hegel, jener, indem er das Ich sich selber setzen läßt, dieser, indem er sich nicht be-

gnügt, in dem Prozeß der Geschichte die Verwirklichung des kreatürlichen Selbstbewußtseins aufzusuchen, sondern durchaus in ihr die Realisation des göttlichen Selbstbewußtseins anschauen will. Damit ist jene Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf mißachtet und der Mensch auf die verfänglichste Weise zur Bedingung der göttlichen Wirksamkeit geworden; wie es denn übrigens um Gott schlecht stünde, wenn der Mensch wirklich seine eigene Tätigkeit an die Stelle des göttlichen Handelns setzen wollte, da es doch offenkundig ist, daß der Mensch gerade nicht den Willen Gottes tut und daher der göttlichen Versöhnung und Erlösung bedarf.

Damit ist die eindeutige Linie angegeben, in der sich die Entwicklung Baaders vollzieht, und diese Andeutung läßt erkennen, daß hier ein Ansatz vorliegt, der nicht allein Schellings ins Wanken geratener Zuversicht folgenschwere Anstöße geben konnte, sondern darüber hinaus in unsere eigene Auseinandersetzung um die Zulänglichkeit des idealistischen Begriffs der Philosophie und seine Vereinbarkeit mit dem Christentum eingreift. Baader bestreitet den romantischen Totalitätsanspruch, weil er die Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen und seiner Vernunft wieder und wieder in den Mittelpunkt hineingestellt findet und oberhalb wie unterhalb des Menschen zwei Herren erblickt, die zu übersehen deshalb so verhängnisvoll ist, weil den Einen nicht sehen dem Andern ausgeliefert sein heißt. Der Mensch, der sich Gott entzieht, ist damit schon dem Teufel verfallen und der Knecht des Bösen. Baader ist der unbeugsame Bestreiter der menschlichen Autonomie. Er ist insofern immer mehr der leidenschaftliche Gegner der Kantischen Moral geworden, deren positive Bedeutung er anfangs nicht unterschätzte. Baader ist in diesem Kampf Kant sicher nicht gerecht geworden. Aber es wäre auf der anderen Seite völlig falsch, ihn immer nur in dem zeitgeschichtlichen Zusammenhang mit der Theosophie zu sehen. Er steht mitten im Kampf um die existenzielle und nicht bloß ideologische Bedeutung der Philosophie.

Baader geht in dem erwähnten Aufsatz von 1804, der in der Schärfe der Problemstellung allen anderen Kritiken des Idealismus gegenüber die Priorität hat, davon aus, daß der „gottlose Mensch" der „sonnenlosen Erde" zu ver-

gleichen wäre. „Wie das Herz in der Ehrfurcht mit Liebe umgeben, so ruht . . . der Geist im Wunder." Nur durch die Wahrnehmung und das Begehren eines Höheren kann die Seele des Menschen vor der Verderbnis bewahrt werden. Die Erkenntnis ist so wenig der Tod des Wunders, daß sie vielmehr nichts als das Hindurchdringen zum echten und wahren Wunder ist. Gerade hier aber fühlt Baader sich nicht als Parteigänger Jacobis. Er will nicht dem „Obskurantismus" Vorschub leisten. Ihm liegt entscheidend daran, daß jenes Höhere nicht in einem dunklen Gefühl, sondern in der klaren Erkenntnis gegenwärtig sei. Nur ist die Vernunft des Menschen nicht etwas „Inkorruptibles"; es kann von ihr ein „übler Gebrauch" gemacht werden. „Der Mensch kann leider nur über oder unter dem Tiere stehen." Ein indifferenter Gebrauch der menschlichen Vernunft ist nicht möglich. Es besteht ausschließlich die Wahl, sie gut zu gebrauchen oder zu mißbrauchen. Schon darin bekundet sich deutlich eine Abweichung von Schellings Auffassung. Während, wie sich zeigen wird, Schelling den Abfall des Endlichen als etwas schlechthin Nichtiges ansieht, hält Baader eine solche bloße Nichtigkeitserklärung des Abfalls von Gott nicht für zureichend. Das Verleugnen der göttlichen Wahrheit ist vielmehr ein „positiver, dynamischer und gewaltsamer Akt des Gemüts". „In diesem besonnenen Selbstmord des edleren Lebens und dem eigenmächtigen Erhebenwollen der schlechten Selbstheit an seine Stelle und Stätte besteht die Sünde"[465].

Baader sieht das Geschehen unter eine reale Entscheidung gestellt, insofern entweder Gott oder der Teufel die Gewalt über das Leben des Menschen in seiner Hand hat. Er beruft sich dafür auf den Zusammenhang zwischen Erkenntnis- und Zeugungstrieb, wie er in dem Bibelwort: „er erkannte sein Weib und sie gebar" zum Ausdruck kommt. Die echte Erkenntnis darf sich nicht begnügen, etwas bloß in seiner Äußerlichkeit anzuerkennen, sondern sie muß es durchdringen, durchschauen, ergründen. Solches aber kann nur durch ein nennendes Einbilden geschehen. Das Wort und der Name ist die Gewähr dafür, daß das Erkennen seines Gegenstandes mächtig geworden ist, während die Impotenz sich in dem Nichtfinden des Wortes kundgibt. Wo das Wort gegenwärtig ist, da ist

das Niedere in seinem Höheren geborgen, von ihm umgriffen und zu lustvoller Bildung befreit; wo das Wort sich dagegen verbirgt, da ist die Hölle, weil das Nichtumgreifenkönnen zur Auflehnung und Arroganz führt und zu einem unrechtmäßigen Ansichreißen dessen, was die eigene Armut rechtmäßigerweise versagt. In der rechtmäßigen Ordnung der Erkenntnis wird daher ein Höheres und ein Niederes zusammentreffen, das sich zueinander verhält wie Sonne und Erde, wie Mann und Weib. Dem aktiven Bilden des Höheren tritt ein passives Helfen und Dienen des Niederen zur Seite, in deren Gemeinsamkeit erst das „Sakrament des Lebens" gefeiert werden kann. In der verkehrten Ordnung aber wird das Niedere das Höhere sich unterwerfen wollen oder umgekehrt das Höhere dem Niederen sich gefangen geben. Das ist die Ausdeutung des Satzes, daß der Mensch entweder über oder unter dem Tiere sein müsse. Denn wenn der Mensch die verkehrte Ordnung wählt, dann wird er gegen das der Natur nach Höhere aufbegehren und damit zugleich dem von Natur Niederen, d. h. dem Tierischen sich unterwerfen und von ihm beherrscht sein[466].

Diese Grundanschauung hat Baader niemals preisgegeben. Sie ist in der Folgezeit zwar sehr viel tiefer ausgebildet worden und hat eine immer prinzipiellere Fassung erhalten; aber was Baader zwanzig Jahre später darüber zu sagen hat, ist sachlich dasselbe. Nur die Begründung der Kreatur in Gott vermag zugleich diese Kreatur in sich selbst zu begründen; während die Begründung „gegen" oder „ohne" Gott zugleich die „wahre Selbstheit" in Verlust bringt und an deren Stelle die „tantalische Qual der entzündeten Selbstsucht" entfacht. „Denn nur indem ich mich . . . einem Höheren subjiziere, meine Unmittelbarkeit gegen dasselbe hiermit vermittelnd aufheben lasse, erhalte ich das Vermögen, das unter mir stehende Unmittelbare gleichfalls mir zu subjizieren oder in mir aufzuheben"; womit denn in der Tat soviel feststünde, daß Dienen nie ohne Herrschen stattzufinden hätte, daß aber die „Aufgabe des Dienens zugleich den Verlust der Herrschermacht mit sich bringt"[467].

Diese Gründung des wahren Selbst steht im schärfsten Gegensatz zur Ethik Kants und zum Kulturbewußtsein der Romantik. Das „moralische Gesetz" kann so wenig

imstande sein, die Autonomie des Menschen zu sichern, daß es vielmehr geradezu dazu dienen kann, „ihn über sein Entfremdetsein aus seinem Element zu orientieren“. Baader scheut sich nicht, eine Moral, die mit diesem Gesetz auskommen zu können glaubt, ganz ungeschminkt eine „Sittenlehre für Teufel“ zu nennen. Was er mit dieser Äußerung aus dem Jahre 1809 meint, läßt sich ohne jede Zurechtbiegung aus den Vorlesungen von 1827 interpretieren. Denn nach ihnen soll die religiöse Philosophie sich von der irreligiösen dadurch unterscheiden, daß jene darauf ausgeht, „den Menschen zu lehren, wie der verdorbene Baum wieder gut zu machen ist, und alle Werke, die sie fordert, haben nur diesen Zweck, wogegen die irreligiöse Philosophie von dem verdorbenen Baume verlangt, daß er von selber sofort gute Früchte hervorbringe, und (wie Kant) erklärt, daß ihm auch nicht zu helfen sei, wenn er sie nicht s e l b s t hervorbringe“. Wenn das das entscheidende Entweder-Oder ist, dann wäre die Kantische Ethik allerdings als eine „trostlose und zur Verzweiflung führende Lehre“ erwiesen[468].

Die Hinbeziehung der Erkenntnisproblematik auf die sittliche Lage und Verantwortlichkeit des Menschen zeigt, wie ernst es Baader mit seinem Verlangen nach reeller Gründung dessen ist, was in der idealistischen Philosophie nur zu sehr als leere, logische Konstruktion sich darstellt. Das Hingreifen nach dem in der menschlichen Natur Erfahrbaren hat jedenfalls zugleich den bestimmten Sinn, statt der autonomen Logik die konkrete Gegebenheit zur Entscheidung über die Gesetzlichkeit der menschlichen Geschichte anzurufen. Der sittlichen Verantwortung kann man nicht durch eine entgründete Moral beikommen, sondern nur durch eine solche Moral, die auf der Basis des nicht bloß natürlichen, aber jedenfalls a u c h natürlichen Befundes sich aufbaut. Der volle und eigentümliche Sinn des Kreaturseins muß erschlossen sein, wenn das moralische Gesetz nicht nur fordern, sondern auch verbindlich fordern will.

Baader sieht keine Möglichkeit, über die faktische Zwiespältigkeit der menschlichen Lage zwischen Gott und dem Teufel hinauszugelangen. Der Tod Carolinens veranlaßt ihn zu einer brieflichen Ehrenerklärung für diese vor dem Humanitätsideal gewiß nicht bestehende Frau, und er be-

schließt die Erklärung mit einer Art Glaubensbekenntnis in bezug auf den Sinn des „Zeitlebens" überhaupt: „Mit unsterblichen Begierden, mit ewigen Bedürfnissen, die wir von einer anderen Region mitbringen, und die nur eine andere Region uns erfüllen und befriedigen kann, suchen wir immer den Stein der Weisen in dieser Zeitregion, und suchen, wie die Goldmacher, immer Gold — im Dreck! und glücklich der Mensch, der doch nur noch suchend von hinnen geht, und dem diese Dreckregion nicht selbst die Sucht genommen hat, und der den Glauben an die Wahrheit seines subjektiven Hungers und Durstes nicht verloren hat, weil das Objektive, mit dem er unmittelbar allein nur in Verkehr sich wähnt, von jenem Subjektiven nichts weiß!" In diesen Worten liegt der nüchterne Hinweis darauf, daß ein „Bettelleben" nicht die Stätte sein kann, in der das Ewige zur Herrschaft gelangt, es sei denn eben in Menschen, die von dem Suchen nicht lassen können und die sich darüber klar sind, daß das Suchen nicht in „Hoffart", sondern in „Demut" erfolgen muß. So allein kann sich zeigen, ob der Mensch sich als „ein Apostel und Prophet des Ewigen" oder aber als ein „Apostel des Nichts und der Verwesung" erweist[469].

Das Suchen in Hoffart führt notwendig zur Selbstbefestigung und damit zur Entzweiung, während das Suchen in Demut eins ist mit dem Verlangen, aus der Besonderheit und Fürsichheit herauszutreten und mit dem Höheren eins zu werden, das in jeglichem Verhalten das einzige und göttliche Band der Kreatur ist. Das ist der Gegensatz, den Baader überall sichtbar machen möchte. Jene „Entzweiung eines Geeinten" ist immerdar ein „Werk eines Teufels", während diese „Einigung eines Vielen" nur als „Werk eines Gottes" möglich ist. Baader hält es für den gefährlichsten Ausweg, in solcher Lage die Natur für das Böse verantwortlich zu machen. Sünde ist in keinem Fall ein naturgegebener Tatbestand, sondern immer der Erfolg einer teuflischen Anmaßung. Sie ist der selbstherrliche Protest gegen die Schöpfung. Sie ist der Ausdruck des Nicht-zu-Gott-Zurückwollens. Sie besteht darin, daß „die Kreatur s e l b s t, d. h. nicht Gott, sondern Sich, will". Worauf es ankommt, ist daher nicht der Kampf gegen die Natur, sondern die „Zurücknahme eigener Lüge". Gerade die Anrufung der Autonomie kann deshalb im Kampf gegen

das Böse kein wirksames Mittel sein. „Der ethische Imperativ als das im Innersten der Intelligenz sich kundgebende Konstitutionsgesetz sagt zwar, daß jene die in ihr aufgekommene böse Begeistung tilgen, und dagegen eben durch ihre Natur eine gute gebären soll. Aber eben weil dieser Imperativ innerstes Gesetz ist, so kann er dem einmal erkrankten ethischen Leben nicht zugleich Triebfeder zu dessen Erfüllung . . . sein." Baader versteift sich gerade in diesem Zusammenhang auf das neutestamentliche Wort, das da bestreitet, daß das Gesetz lebendig zu machen vermöchte. Diese gesetzliche Verhärtung der Selbstverantwortung ist es, die Baader bei Kant immer wieder auf das leidenschaftlichste bekämpft. Er beklagt es, daß sich das ethische Prinzip ihm „nur auf jenem Berge Horeb, dem kein Lebendes sich nahen durfte, im verzehrenden (unversöhnten) Zornfeuer der Natur . . . und nicht als Charis (in der Gestalt des Menschensohnes)" kundgegeben hat.

Baader will das Selbst nur so weit gelten lassen, als es zur Erkenntnis seiner eigenen Hilfsbedürftigkeit gelangen muß. Die Hilfe kann dem Menschen nicht „auf- oder eingezwungen" werden, sondern er kann und muß sie „als eine ihm frei dargebotene Gabe nur selbst sich nehmen". Darin steckt ein Zeugnis für die Echtheit des Baaderschen Philosophierens, das in der Aufdeckung der Bedürftigkeit des Menschen die Bereitschaft zur Annahme der göttlichen Heilandshilfe erwecken möchte. Aber die Fraglichkeit seines Unternehmens beginnt an der Stelle, wo in diesem Zusammenhang auf die Natur ein besonderes Gewicht gelegt wird; wo mithin an dieser Grenze zwischen Gott und Mensch von etwas Besonderem geredet wird, statt von der Existenzialität der menschlichen Kreatur schlechthin. Diese nur polemisch — d. h. aus dem Gegensatz gegen die naturfeindliche Ethik Kants — zu verstehende Einengung muß die klare Herausarbeitung der wirklich entscheidenden Fragestellung verhindern. Statt die Ethik durch die Physik zu ergänzen, hätte von der Kreatürlichkeit als solcher ausgegangen werden müssen. Baader spricht von der Natur als von dem Träger des ethischen Lebens. Das ist als bloße Aussage vielleicht richtig; aber es wird zweideutig, sobald auf dieser Aussage irgendein besonderes Gewicht liegt. An diesem Punkte

erhebt sich die Gefahr, daß die Philosophie zum Mystizismus wird. Baader sieht die Kritik der Urteilskraft ganz wie die Romantik als Kants „eigentlich genialisches Werk“ an. Gegenüber dem ethischen Rigorismus verweist er auf die „Produktion der schönen Kunst“, in der Natur und Geist im Bunde wirken. Daß die böse Seite des Menschen in der Natur nicht begründet werden darf, kann richtig sein. Aber deshalb kann die Natur noch nicht selbst Heilandsstatt vertreten.

Baader geht in diesem Zusammenhang aber noch einen Schritt weiter. Er macht den Menschen für die Korruption der Natur verantwortlich. Er gibt sich daher auch dem Trost hin, daß der zu Gott zurückfindende Mensch sogar für die Natur ein himmlischer Kraftspender werden kann. Diese Ausmalung des menschlichen Berufs rückt Baader nicht nur in die Nähe der heutigen Anthroposophie und verwandter Bestrebungen, sondern stellt ihn wieder in die alte Front der Romantik hinein, weil es ihm dabei um eine totale Auflösung des Daseinsrätsels zu tun ist. Eine spekulative Ausmalung der Zukunftsmöglichkeiten, die dem geheilten Menschen offenstehen, ist ganz unverträglich mit dem Ernst der Lage, in der der Mensch sich seinem Heiland gegenüber befindet. Die magischen Möglichkeiten, die an dieser Stelle sich auftun, sind nicht ein Zeichen für die Kraft der Heilung, sondern für ihre selbstische Wiedervernichtung.

Aber diese Abweichung von der entscheidenden Bahn darf nicht vergessen lassen, daß Baaders Widerstand gegen die sittliche Autonomie dadurch ein überromantisches Gepräge behält, daß er sich zuletzt nicht auf die Natur, sondern auf Christus stützt. So erscheint ihm Napoleon als die Verkörperung des „Geistes der Despotie und der Sünde“, welcher der Gegenspieler des „Geistes der Religion“, d. h. „wahrer Erhabenheit und aufrichtiger Demut der Gesinnung“ ist. Das Beispiel Napoleons ist für Baader ein untrüglicher Beweis, daß die Verwirrung, die über die bürgerliche Gesellschaft gekommen ist, nicht ohne Rückbesinnung auf den wahren Grund der Religion von ihr genommen werden kann. Baader kennzeichnet die Sünde eindringlich als „Lieblosigkeit“ und zieht daraus den Schluß, daß „praktische Gottesleugnung“ und „praktische Menschenleugnung“ aus einer Wurzel herkommen.

Wenn der Sinn des Staates in der freien Verbundenheit der Staatsgenossen allein sich erfüllen kann, dann ist eine solche verbindende Freiheit ohne die Hilfe einer Liebe nicht denkbar, die die Kreatur nur durch die Gnade erlangen kann[470].

Diese Begründung des christlichen Staates kann als Hinweis auf die wirkliche Lage und Aufgabe der Politik nicht ernst genug genommen werden. Aber auch hier droht die entscheidende Fragestellung durch ihre Überspannung wieder verloren zu gehen. Baader versteigt sich dazu, das Christentum in seiner konkreten Wirksamkeit aufweisen zu wollen. Er spricht von „täglicher" Beweisung einer „radikalen Verwandlung der Gemüter". Er beruft sich als auf ein Faktum darauf, daß die christliche Religion „noch täglich stolz und despotisch gesinnte Gemüter in demütige, niederträchtig oder sklavisch gesinnte in erhaben gesinnte, feindselige und übeltätige in liebreiche und wohltätige, unverträgliche in friedsame umgestaltet". Wird damit nicht zuviel zu beweisen versucht? Wird damit nicht die göttliche Hilfe zu einer Angelegenheit der menschlichen Beurteilung gemacht? In einer gleichzeitigen Erörterung naturphilosophischer Fragen geht Baader so weit, von einer „alle Augenblicke" durch den Schöpfer stattfindenden Berührung der Geschöpfe zu sprechen und das durch ein *„omnia sacramentum"* zu verdeutlichen[471]. Durch eine solche Ausdehnung wird aber der Einwirkung Gottes der Entscheidungscharakter genommen. Daß mit der „Entstehung der Kreatur" ihre Entzweiung und damit ihre Hilfsbedürftigkeit gegeben ist, ermächtigt nicht ohne weiteres zu der anderen Behauptung, daß der Kultus des aus dieser Entzweiung lösenden Gottes mit der „eigenen Lebenspflege" zusammenfalle. Die göttliche Wirksamkeit läßt sich weder empirisch erweisen noch in zukünftiger Herrlichkeit empirisch anschauen. Daß das Reich Gottes „für" und „in" die Welt komme, darf nicht dahin ausgelegt werden, daß die Welt in ihrer elementaren Zusammengesetztheit, die Welt, so wie sie als Kosmos kraft natürlicher, politischer, sozialer, intellektueller und sogar kirchlicher Ordnung sich aufbaut, irgendwie in den Stand der göttlichen Heiligung eintrete. Es darf in Rückbeziehung auf die Verbindung von Politik und Religion nicht dahin verstanden werden, daß der

christliche Staat und die Theokratie der sinngemäße Ausdruck der unter der Beihilfe Gottes verwandelten Wirklichkeit wäre. Auch wenn diese Theokratie gewiß nicht gleichbedeutend sein soll mit der Herrschaft der Kirche über den Staat, bleibt die grundsätzliche Zweideutigkeit der damit kundgegebenen Ansicht bestehen.

Immer deutlicher zeigt sich das Bestreben Baaders darauf gerichtet, das menschliche Leben aus den Klammern einer entscheidend sein wollenden Theorie herauszunehmen und es von Gott her wieder aufzubauen. Ob diese Theorie materialistisch oder spiritualistisch ist, macht dabei keinen grundsätzlichen Unterschied. Der Materialismus ist überhaupt geist- und freiheitslos; der Spiritualismus aber gipfelt in einer Geist- und Freiheitsfrechheit, die sich nicht scheut, die „Autonomie selbst gegen Gott geltend zu machen“[472]. In beiden Fällen setzt die von solcher Theorie beherrschte Zeit sich hinweg über den Anspruch des wirklichen Lebens, das eben durchaus in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen steht und das bloß Äußerliche und das bloß Innerliche durch sein wirkliches Geschehen schon überboten hat. Baader ist daher zunächst bestrebt, in der Beziehung der Philosophie auf das, was das Setzende dieses Lebens ist, d. h. auf Gott oder auf Christus oder auf die Schrift, dem „Sich-aus-der-Welt-Heraussetzen“ des Gedankens ein Ende zu machen. Aber nun bescheidet sich die derart als Möglichkeit gerechtfertigte christliche Philosophie nicht damit, diese ihre Christlichkeit als einen an sie gestellten Anspruch kritisch sich auswirken zu lassen, sondern sie meint schon die Gewähr einer christlichen Lösung und Erfüllung zu besitzen. Sie geht in eine positive Entwicklung des christlichen Prinzips über und grenzt sich damit in eine Besonderheit ein, die nicht weniger aus der wirklichen Welt herausfällt als alle anderen philosophischen Möglichkeiten. Dadurch, daß der Glaube für sie wiederum aufhört, kritische Instanz für die eigene Sagensmächtigkeit zu sein und diesem Sagen eine Gebrochenheit mitzuteilen, die gerade Ausdruck für die Wirklichkeitsbezogenheit und existenzielle Verantwortlichkeit wäre, gewinnt der philosophische Geist von neuem eine Selbständigkeit, die nun um so gefährlicher wird, als sie gerade die scheinbar unter der Beugung vor dem Glauben und der Schrift gewonnene

Selbständigkeit ist. In demselben Augenblick, wo Baader ein Wort zu sagen scheint, das einen Geist der Kritik verrät, der dem Kantischen an Schärfe nicht nachsteht, verfällt er auch schon in eine neue Sicherheit und Gebundenheit, die aber nicht die Sicherheit des Glaubens und die Gebundenheit durch Christus ist, sondern die Sicherheit und die Gebundenheit der Christusspekulation.

2. Fermenta cognitionis

Das von 1822—25 in sechs Heften erschienene Hauptwerk Baaders, die Fermenta cognitionis[473], machen dies nicht eindeutige Verhältnis zwischen Religion und Philosophie besonders deutlich. Es erscheint als der Grundirrtum der autonomen Philosophie, daß sie das Denken vor der auch von Baader abgelehnten Gedankenlosigkeit des bloß Gegebenen nur dadurch meint schützen zu können, daß sie ihm den Charakter des „Erdenkens" zuspricht. Es gibt aber eine Gegebenheit, die eine weit höhere Würde für sich in Anspruch nehmen darf als das in dem Erdenken wirksame Tun: das ist die Gegebenheit der Kreatur oder der Geschöpflichkeit. Im Hinblick auf die Trennung von Schöpfer und Geschöpf ist das Denken nur als „Nachdenken" wahrhaft freies Denken. Auch das „logische Tun" kann nur als ein „zentrales und kreatives" dem wahren Imperium die Ehre geben. Es ist ein Irrtum zu meinen, daß der Mensch die Vernunft *sei*; „er *hat* sie nur, oder er *hat* sie *nicht*, je nachdem er der absoluten, göttlichen, allein seienden Vernunft teilhaftig wird oder nicht"[474]. Vernunft und Autorität sind Gestirne, die nur zusammen aufgehen können. Wird die Autorität nicht als eine heidnische mißverstanden, sondern wirklich in ihrem christlichen Sinne genommen, dann sind Vernunft und Autorität und wiederum Unvernunft und Autoritätslosigkeit oder „falsche und usurpierte Autorität" Wechselbegriffe. Die „Selbsterhebung gegen Gott" kann nur die Grundlage einer isolierten Gesetzlichkeit sein, die nicht bloß mit Gott, sondern mit aller Kreatur sich im Kampf befindet und daher in jedem Betracht die Grundlage wechselseitiger Vergewaltigung abgibt. Ein solches Gesetz kann daher niemals seiner „Erfüllung" entgegensehen; in seinem Zeichen läßt sich keinerlei Freiheit gewährleisten. Was auch kraft eines solchen Gesetzes

geboten und gefordert werden mag, trägt den Charakter der Unerfüllbarkeit und der ewigen Unseligkeit an der Stirn. Auch das erhabenste Gebot kann, wenn es lediglich im Namen der losgerissenen Intelligenz verkündet wird, niemals in der Wirklichkeit eine heilsame Erfüllung finden, weil es in seinem Ursprung ein verkehrtes Gebot ist. Der kategorische Imperativ mag den auf sich gestellten Menschen zu der höchst denkbaren Leistung auffordern und ihn darauf verpflichten, er kann niemals imstande sein, seiner Forderung die Gewähr der Erfüllbarkeit mitzugeben, weil er von dem isolierten Menschen und seiner Leistungsfähigkeit ausgeht, statt von dem durch Gott erschaffenen und kraft dieser seiner Kreatürlichkeit an den Mitmenschen gebundenen Menschen. Ein Gesetz, das auf einer selbstherrlichen Abstraktion beruht, ist seiner Natur nach außerstande, den konkreten Bedingungen des wirklichen Lebens zu genügen. Es muß verkennen, daß Freiheit eins ist mit Autorität, sittliche Anstrengung eins ist mit gnädiger Hilfe, Herrschen eins ist mit Dienen. Weil es auf einer derart von Grund auf verkehrten Ordnung seinen Anspruch zu Gehör bringt, deshalb kann das Hören eines solchen Gesetzes nur der Beginn einer unseligen Versklavung an den Tyrannen des Selbst, nicht aber der Beginn einer wirklichen Befreiung sein. Diese dem Idealismus völlig entgegengesetzte Grundhaltung erweckt in Baader notwendig die Gewißheit, daß der Widerstreit zwischen Glauben und Wissen die Erbschaft einer unseligen Tradition sei, die bloß auf der Verkehrung der gottgegründeten Ordnung und auf einer Scheinfreiheit beruhe, die in Wahrheit die Verewigung der menschlichen Knechtschaft bedeuten müsse. Die Freiheit ist mithin nur als „Gabe“ von wirklichem Bestand. Eine Intelligenz, die mit etwas Anderem beginnt als mit einem solchen Ihrgegebenseinlassen einer Freiheit, wird außerstande sein, jemals den Weg zur Vollendung und zum Erweis Gottes zu beschreiten oder gar hinter sich zu bringen.

Die „irreligiöse Philosophie“ unterscheidet sich dadurch von der „religiösen“, daß „sie mit einer falschen Unabhängigkeit und Freiheit beginnt und mit einer schlechten Unterwürfigkeit endet, wogegen letztere von einer legitimen Unterwürfigkeit und Abhängigkeit zur wahren Freiheit führt“[475]. Insoweit beruht die Philosophie Baaders

auf der Anerkennung der Tatsache, daß Jesus Christus erschienen ist. Im Banne der antiken Philosophie muß die Rücksicht auf dies Geschehnis innerhalb der Philosophie durchaus unverständlich sein. Aber auch der vertieften Fassung der Gedanken Baaders über diese Frage fehlt nicht der romantische und — wenn man will — katholische Einschlag. Man kann nicht zugleich der Philosophie eine endgültige Grenze setzen und ein neues Territorium für sie in Besitz nehmen. Das Territorium der Philosophie muß vielmehr das alte bleiben. Die Verwandlung besteht nur darin, daß dies Territorium aus seiner unseligen Grenzenlosigkeit befreit wird und in zuverlässigen Grenzen sich befestigt. Damit ist nicht die Ermächtigung erteilt, nun auch innerhalb des Territoriums Grenzen zu ziehen und gegen die traditionellen Abgrenzungen zu polemisieren. Wenn es wahrscheinlich ist, daß die Eingrenzung des Territoriums auch zu einer neuen Behandlungsart der „bodenständigen" Probleme führen wird, so ist es doch — gerade wegen der Unverletzlichkeit der wirklichen Grenzen — nicht erlaubt, diese bodenständigen Probleme der Philosophie nunmehr der direkten Autorität Gottes zu unterstellen. Der Versuch, solches zu tun, würde vielmehr von neuem der Aufrichtung einer falschen und usurpierten Autorität gleichkommen, die der christliche Philosoph für sich selbst beansprucht, während er vorgab, um die Gegebenheit der Philosophie zu wissen. Dies Wissen schlösse aber aus, daß der Philosoph „mit Gottes Hülfe" einen neuen Kosmos baut. Die Entscheidungsfrage, von der Baader handelt, bleibt nur dann die Entscheidungsfrage, wenn sie wirklich die letzte und die erste Frage ist. Wenn Baader aber das Verhältnis von Leib und Seele von Gott her zu entscheiden versucht, dann droht von neuem die Entscheidungslosigkeit sich an die Stelle der Entscheidung zu setzen[476]. Daß die von Gott dargereichte Kette auch über die Grenze von Schöpfer und Geschöpf hinaus sich fortsetzt, ist hier wie immerfort das Gefährliche. Wenn der Hinweis auf Christus als auf den, der die Verzweiflung unmöglich macht, mit dem Trost beschlossen wird, daß auch die „allgemeine Anarchie" der Zeitmeinungen noch einmal einer wahrhaften Wiederherstellung der Sozietät Platz machen werde, so mag solche Erwartung „großer Talente" und „hoher

Tugenden" noch so naheliegen; es besteht kein Grund und kein Recht, Gott eine solche katholisierende Tendenz in der Welt zuzumuten[477].

Baader hat in den Fermenta cognitionis in neun Punkten die entscheidenden Gesichtspunkte seiner Stellung gekennzeichnet[478]. Gegenüber der Neigung des Idealismus zum Pantheismus und Spinozismus hält er es mit Jakob Böhme für das Grunderfordernis einer religiösen Philosophie, den „Begriff eines supramundanen Gottes" aufrechtzuerhalten und Schöpfer und Geschöpf nicht miteinander zu „konfundieren". Man kann zur Not wohl sagen, daß Alles Gott sei, daß Alles „sein Sein mit ihm, in ihm und durch ihn" habe; aber man kann nicht umgekehrt sagen, daß Gott „Alles und Jedes" sei[479]. Der Pantheismus verstrickt in jeder seiner mannigfachen Abarten Gott in das geschöpfliche Geschehen und wird so die Ursache der immer wiederholten Versuche, Gott von der Kreatur gleichsam hervorbringen oder ihn doch wenigstens durch sie zu seiner eigenen Vollendung gelangen zu lassen. Wer sich aus der — naturphilosophischen oder geschichtsphilosophischen — Beurteilung der Welt einen Zugang zu Gott bahnen will, verfällt dem hochmütigen Widersinn, Gott ohne Gott erkennen zu wollen. Die natürliche Erkenntnis kann nur dadurch sich zu Gott erheben, daß sie durch „einen neuen Unionsakt", durch das *lumen gloriae* erleuchtet wird. Nur in einem solchen freiwilligen Sichherablassen Gottes kann seine Wahrheit in Menschengestalt offenbar werden[480].

Die zweite Bestimmung fordert nun positiv, Schöpfer und Geschöpf nicht etwa abstrakt auseinander zu halten; denn nur in der direkten Begegnung, wie sie im Gebet gesucht und gefunden wird, ist die Gewähr gegeben, daß der Verweis auf Gott nicht bloß eine philosophische These, sondern wirkliche Begrenzung der Spekulation ist. Jede einzelne Sache muß erst im Gebet — „dein Wille geschehe!" — in den „Tod (der Einzelnheit)" versenkt werden, ehe das wahre Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf sich konkret auswirken kann. „Wenn das Geheimnis der echten Transzendentalphilosophie in der Erfindung der Methode besteht, allenthalben Gott selbst reden zu lassen, so wird gewiß eine andere als eine taubstumme Natur vorausgesetzt"[481]. Der Mensch ist nicht ein

beliebiger und zufälliger Punkt in der Schöpfung, sondern das „Schlußgeschöpf", und als solches begabt mit der Empfänglichkeit für das Wort Gottes. Baader huldigt nicht der gemeinen Überschätzung der Tat gegenüber dem Wort, die das sicherste Zeichen für das verlorene Entscheidungsbewußtsein des Menschen ist. Für ihn ist das Wort das „innerste, absolut zentrale Tun im Tun aller Dinge". In jedem Augenblick ist die Aufgeschlossenheit oder Nichtaufgeschlossenheit des menschlichen Herzens für das Wort „die alleinige Pforte für den Eintritt des Lebens wie des Todes in ihn und in die Welt"[482].

Damit ist schon auf den dritten Punkt verwiesen, der sich gegen die autonomische Überheblichkeit richtet und dagegen das „Bejaht-, Ausgesprochen- oder Gesetztwerden sein selbst von und in Gott" als den allein zuträglichen Modus der menschlichen Existenz anspricht. Es muß dabei bleiben, daß der Mensch „überall nur Geschriebenes lesen, nur Ausgesprochenes nachsprechen, nur Gedachtes denken kann". Insbesondere kann auch die Selbsterkenntnis nur als „Erkanntsein" sich bezeugen, wie das auch sprachlich in den Worten „G e wißheit" und „G e wissen" noch deutlich hervortritt[483]. Wird für den Menschen die Autonomie in Anspruch genommen, dann kommt dieser Anspruch auf das „Verrückte" hinaus, „einen Bruch für sich in ein Ganzes transmutieren zu können"[484]. Solches Ganzheitsbewußtsein stünde höchstens dem antiken Heidentum zu. Aber auch in seinem Bereich vermag Baader nicht nur das klassische Ideal vom antiken Selbstbewußtsein und vom antiken, heiteren Heldentum wiederzufinden, sondern er meint auch da eine „Nachtseite" zu gewahren, „die häufig bis zum Gräßlichen gehende antike Verzweiflung", in der durchaus jener Abgrund durchscheint, der mit der christlichen Verkündigung freilich als solcher erst in seiner vollen Schrecklichkeit offenbar wird. Erkenntnis, Wille und Handeln hören in dem Bann der Autonomie auf, zu bewundern, anzubeten und zu dienen; sie hören auf, das eigentliche Vermögen des Geistes zu bezeugen und werden statt dessen die Zeugen der in sich beschlossenen Unseligkeit. Die Erkenntnis wird verfinstert, der Wille wird verschlossen und das Handeln wird gelähmt. An die Stelle des Geistes der Demut und Erhabenheit tritt der

Geist der „Hoffart und Empörung". Die Autonomie wird die Quelle der „Anomie", deren Resultat nicht das Leben, sondern der Tod ist.

Das wird nun viertens weiter in der Tatsache des menschlichen Gefallenseins verschärft zur Geltung gebracht. Wenn die Autonomie in Wahrheit zur Anomie werden muß, sobald sie in ihren Folgen hervortritt, dann ist das Ergebnis der Selbstbehauptung ja nicht nur das freiwillige Sichabschließen und Sichsperren gegen den eigentlichen Quellgrund des Lebens und damit Unproduktivität der menschlichen Natur, sondern dann ist das Resultat in Wahrheit „destruktive Unnatur"[485]. Wer in dem Bann der Autonomie steht, wird notwendig da Natur zu finden glauben, wo in Wahrheit Unnatur ist; er wird einen unabänderlichen Stand der Dinge sich gegeben sein lassen, wo in Wahrheit ein Mißstand, ein Fall, ein Defizit eingetreten ist, das nur durch ein „Komplement" wiedergutgemacht werden kann. Während das in den drei ersten Punkten Erörterte wirklich geeignet ist, den erkenntnissuchenden Menschen aus einem illusionären Dasein zum Erwachen zu bringen, droht jetzt das einzutreten, was schon zuvor immer als die Gefahr der Baaderschen Philosophie hervortrat: der Rückfall in neue, nun aber christliche Spekulation. Der Hinweis auf den Sündenfall ist zwar noch etwas Unvermeidliches, und auch das Weitergehende läßt sich noch rechtfertigen, „daß der Fall des Menschen eben sein Heraustreten aus einer höheren (paradiesischen) Geburtsweise seines Lebens in eine niedrigere, engere, der Integrität dieses Lebens nicht entsprechende (irdische) war, und man folglich unter seiner Wiedergeburt seine *restitutio in integrum* versteht". Aber diese Erinnerungen können doch nur den Sinn einer Grenzsetzung haben. Sobald die Spekulation positiv sich über diese Grenze hinauswagen würde, wäre sie ja nicht mehr Grenze. Eine Philosophie des Paradieses widerstreitet dem Ernst des philosophischen Ansatzes, der doch gerade durch Baader als ein zugewiesener und g e setzter Ansatz gekennzeichnet war. In der Einverleibung des offenbarten Gegenstandes in das System des Gewußten würde die Philosophie sich selbst in ihrer Autonomie wiedereinsetzen und auf das allerärgste ihrer vorgegebenen Bescheidenheit abtrünnig werden. Der

Philosoph kann vielleicht feststellen, daß die Lage des Menschen insofern eine fatale ist, als er in keiner Weise von der Selbstbehauptung lassen kann; und er kann vielleicht auf Grund dieser Erkenntnis von der Gefallenheit des Menschen die positive Frage nach der Heilheit stellen; aber er kann keinesfalls auf diese Frage eine Antwort geben oder eine von anderswoher gegebene Antwort interpretieren. Damit würde die Frage ihr positives Gewicht einbüßen und von der notwendigen Negativität der Antwort selber in den Strudel des Negativen und Selbstsüchtigen hineingerissen werden. Baader widersteht der Versuchung einer Spekulation über den Sündenfall nicht: Er stellt die Frage, ob der Sündenfall notwendig war oder nicht; er diskutiert die Rolle Gottes beim Sündenfall; er macht eine spekulative Probe auf die Richtigkeit der Geschichte und der Heiligen Schrift[486]; und zeigt damit nur zu deutlich, daß der Angriff auf die Autonomie nicht nur aus Respekt vor der gegebenen Wirklichkeit erfolgt, sondern zugleich durch eine Autorität eingegeben wird, die keine wahre und endgültige Autorität sein kann, sondern sich zuletzt als die aus dem Material der Heiligen Schrift herausgesponnene Totalität eines spekulativ-mystischen Systems enthüllt. Der Verweis auf den supramundanen Gott dient als Sprungbrett in eine neue spekulative Sphäre hinein, in der Baader die breite Tradition der christlichen Mystik in sich aufnimmt.

Über die prinzipielle Tragweite dessen, was hier vorgeht, gibt der fünfte Punkt deutlich Aufschluß. Es ist da von der Auswirkung der Wiedergutmachung die Rede, die dem gefallenen Geist durch Gottes Gnade zuteil wird; von „einer guten und von einer nichtguten Glaubensmagie"; von dem Zusammenhang und der „Identität" des übernatürlichen und natürlichen Tuns; von dem richtigen „Verhältnis der Natur zum Logos in Gott", und dementsprechend auch von der Potenz des Wortes, in einer wahren Totalität sich zu naturalisieren. Diese für die Aufrichtung eines neuen Kosmos grundlegende Frage hängt, wie Baader richtig erkennt, auf das engste mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen zusammen. Natürlich hält Baader daran fest, daß der Glaube nicht von der menschlichen Willkür abhängen kann und nicht das Ergebnis einer gesteigerten intellektuellen Anstrengung sein

darf. „Glauben ist ja nur Eingehen oder Eingehenlassen der sich uns darbietenden Wahrheit oder unser Sichöffnen und Offenhalten (Nichtverschließen) gegen sie, so wie die Aufmerksamkeit des Sinnes ein ähnliches Eingehen des sinnlich Wahrnehmbaren oder wie das Einatmen das Ausatmen bedingt, und nur jenes Glied der Gesellschaft wird wohltätig und die allgemeine Vernunft desselben fördernd in dieselbe rückwirken können, welches ihrer Einwirkung in sich stets sich offen erhält“[487]. Der Glaube ist „eine Gabe Gottes“. Aber für Baader liegt der Nachdruck nicht auf dem „absolut passiven Glauben“, den er dem Protestantismus zuschreibt, sondern er beruft sich dagegen auf das Augustinische *Nemo credit nisi volens*[488]. Der Glaube setzt ein Sichöffnen voraus. Das wird richtig sein, und die Kritik des Protestantismus an dieser Stelle ist nicht unberechtigt; nur kommt alles darauf an, wie man dieses Sichöffnen versteht. Wenn wirklich in der Offenbarung der Schrift die menschliche Freiheit sich begrenzt finden soll, wird der geschlossene Kreis der menschlichen „Allmacht“ irgendwie durchbrochen sein müssen, damit überhaupt etwas in ihn eingehen kann. Die Insichbeschlossenheit muß als Nichtigkeit erfahren sein, wenn auf etwas gehört werden soll, was diese Nichtigkeit mit dem wirklichen Leben erfüllt. Andererseits ist aber gerade die Verstocktheit und das Nichthörenwollen die eigenste Lage des beisichseienden Menschen; und so würde das Geschenk, das diesem Menschen zuteil wird, eben in der Aufhebung seiner Verstocktheit bestehen müssen.

Der Protestant wird hier gerade die an zweiter Stelle dargelegte Lage für die entscheidende halten. Wenn nicht die Entscheidung gefallen ist, wird gar keine Möglichkeit des Hörens bestehen. Gerade daß der *nolens* ein *volens* wird, ist doch wohl die Entscheidung, die über den Menschen gefällt wird; und die, wenn sie gefallen ist, diesen Menschen freilich vor die eigene Aufgabe stellt, diese Lage sich nicht wieder verdecken zu lassen.

Unter dem Eindruck der gefallenen Entscheidung wird es nicht bei der absoluten Passivität sein Bewenden haben können, sondern jetzt wird die ganze Kraft und Anspannung des geschöpflichen Daseins darauf gerichtet sein müssen, die neugewonnene Freiheit zu behaupten. Wenn

hier der Einspruch Baaders gegen den Protestantismus sehr ernst zu nehmen ist, so darf doch andererseits das *Nemo credit nisi volens* auch nicht als ein zweideutiges Wort mißdeutet werden. Es kann nur besagen, daß der *credens* ein *volens* ist. Es ist der eindeutige Ausdruck dafür, daß die Entscheidung gefallen ist. Es ist daher unangemessen, von dem Glauben auf das Wissen zu reflektieren. Daß der Glaube das Wissen nicht aufhebt, ist so selbstverständlich wie die Tatsache, daß der Glaube den geschöpflichen Stand des Menschen bestehen läßt. Es ist daher ein Zeichen nicht überwundener Unentschiedenheit, wenn die Ordnung der Schöpfung, so wie sie in dem kreatürlichen Leben des Menschen sich kundgibt, durch irgendeine besondere Rücksichtnahme mit dem Glauben verknüpft wird. Daß das Wissen in der geschöpflichen Welt nicht etwas Nebensächliches sein kann, daß es vielmehr existenziell in der Struktur der Geschöpflichkeit mitgegründet ist, kann damit bestehen, daß der Glaube als die Entscheidung über die Existenzialität des Menschen erfahren ist. Aber wenn der Glaube als die Entscheidung erfahren ist, dann wird das Wissen ganz gewiß nicht als ein besonderer Ruhmestitel des Menschen aufgerufen werden können, sondern gerade als das in Betracht zu ziehen sein, was es ist: als eine Qualifikation des geschöpflichen Standes des Menschen. Nach dieser Seite die Möglichkeiten des Wissens und der Philosophie auch weiterhin mit vollem Ernst durchzuführen, ist ein selbstverständliches Anliegen des in seiner Geschöpflichkeit ja nicht aufgehobenen, sondern darin gerade unwiderruflich eingesetzten Menschen. Nur zu einer besonderen Verknüpfung des Glaubens mit dem Wissen liegt kein Anlaß vor. Ein solches Interesse würde nur als der Hinweis darauf verständlich sein, daß die in dem Glauben sich kundgebende Entscheidung als solche wieder verdeckt werden soll.

Baader geht aber durchaus auf eine solche Verknüpfung des Wissens mit dem Glauben aus, die nicht *principaliter,* sondern *totaliter* und *specialiter* sich auswirkt. Es sieht zwar gelegentlich so aus, als ob auch für ihn wahrer Glaube und wahres Wissen nur insofern verbündet wären, als sie gemeinsam dem falschen Glauben und dem falschen Wissen entgegenstehen[489]. Tatsächlich

aber bleibt es nicht bei einer solchen prinzipiellen Verbundenheit. Es heißt zwar: „Der Mensch als erkennend das Wahre, als wollend das Gute, und als schaffend das Rechte . . . hat kein anderes Kriterium, als dieses Bewußtsein der gänzlichen, völlig gelungenen Aufgabe seiner selbst, und alles Anfangens und Gründens nicht in sich, . . . nicht in einer andern Kreatur . . ., sondern in Gott, und er ist sich hierbei der Gegenwart Gottes so klar bewußt, als ihn das Wissen seines Losseins vom bösen Gewissen über die effektive Gegenwart desjenigen nicht in Zweifel läßt, der allein Sünden vergeben kann.“[490] Aber selbst bei solchen scheinbar eindeutigen Sätzen erhebt sich die Frage, ob denn das Wahre, Gute und Rechte die Sicherungen sind, die das Lossein vom bösen Gewissen garantieren? Oder ist es nicht vielmehr gewiß, daß der Mensch im Namen und in der Gewißheit dieser Kriterien immer wieder sich selbst zu behaupten gewußt hat? Ist nicht statt des bösen vielmehr das gute Gewissen das Zeichen dafür, daß die gefallene Entscheidung wieder aus den Augen verloren ist? Wenn der Sinn der Verbindung von Glauben und Wissen darin gipfelt, jene Kriterien dem Wissen, Wollen und Handeln zu garantieren, dann hat sich der verhängnisvolle Sinn einer solchen Verbindung *totaliter und specialiter* bereits zur Genüge erschlossen. Jene Kriterien werden an die Stelle des Glaubens treten und hinfort den Geist des Menschen gefangen nehmen, auch wenn er daneben nicht aufhört, die Philosophie im religiösen Gewande sich darstellen zu lassen. Der Glaube ist bei Baader wurzelhaft durch ein solches Sichverlieren in den Bereich des Unentschiedenen gekennzeichnet. An einer Stelle, wo Baader den Glauben an Gott dem Aberglauben an uns selbst entgegenstellt, versteigt er sich zu der Behauptung: „Nur an Gott glaubend können wir an uns, an andere Menschen und selbst an die Natur glauben“[491]. Diese Wiedereinsetzung vollzieht sich mit einer solchen Leichtigkeit und doch wohl Harmlosigkeit, daß der Zweifel sich regt, ob denn der Sinn des Glaubens sein kann, die zerstörte Welt sogleich schöner wiederzugewinnen? Oder ob nicht gerade das die entsetzliche Entscheidungslosigkeit des sich christlich nennenden Zeitlebens ist, daß der göttliche Logos keinen anderen Beruf zu haben scheint, als sich wieder zu soziali-

sieren und zu naturalisieren? Sobald die Spekulation ihn in diesem Zuge h a t, ist dem geschöpflichen Dasein die entscheidende Bedrohung und die entscheidende Verheißung genommen, die gerade dieses geschöpfliche Leben in seiner Angewiesenheit auf Entscheidung erhalten und spannen will.

In einem sechsten Punkt wehrt sich Baader gegen den Schein, als ob das Verhältnis von Geist und Natur einen „leibhaften Manichäismus" zum Ausdruck bringe. Wenn der historische Irrtum des Manichäismus von Baader selbst dahin bestimmt wird, daß das Naturprinzip oder das „Prinzip der Scheidung" in ein „numerisch verschiedenes oder zweites Wesen" neben Gott gesetzt wird, dann kann er mit Recht ein solches Verständnis seiner Lehre abweisen[492]. Aber liegt die Wurzel des gnostischen Irrtums nicht tiefer? Baader legt allerdings gerade auf die Identität von Natur und Geist das größte Gewicht; und der Gegensatz zwischen dem Wahren und Falschen geht gleichermaßen durch beide hindurch. Für Baader ist die Feststellung dieser Tatsache wichtig genug, um daraus einen siebten, besonders gegen den Idealismus gerichteten Punkt zu machen. Der Idealismus sieht im Geist die Quelle des Guten und in der Natur die Quelle der Verderbnis. Nach Baader aber kann man „nur von der guten, unverdorbenen Persönlichkeit . . . jene Identität als Eintracht behaupten, nicht von der nicht guten, verdorbenen, und nur in jener sehen wir ein naturfreies, von der Natur durchaus bekräftigtes Erkennen, Wollen und Schaffen oder Wirken, so wie in der verdorbenen Persönlichkeit ein naturunfreies".

Es fragt sich, wie diese Trennung der verdorbenen und der unverdorbenen Persönlichkeit zu bewerten ist. Gerade wenn die Verderbnis durch Natur und Geist hindurchgeht, bewegen wir uns offenbar in einer kosmologischen Betrachtungsebene; wie denn auch die Kennzeichnung dieser beiden Persönlichkeiten eine zuständliche ist und ohne die Besorgnis darüber erfolgt, ob eine solche Kennzeichnung der Persönlichkeit feststellbar ist oder nicht. Der Gegenstand ist ein entscheidungsloser und spekulativer geworden; und eben deswegen liegt es nahe, an die Gnosis der hellenistischen Mysterienreligionen zu erinnern, deren Heilsspannung jedenfalls zunächst auf einer

kosmischen Verwandlung beruht und deren Einfluß auf das Christentum sich in einer kosmologischen Systematisierung der Heilslehre kundgibt.

Diese Ansicht wird bekräftigt durch einen achten Punkt, der die „tierische Geschlechtsdifferenz" zum Ausgangspunkt des Hinweises auf die Restitutionsbedürftigkeit des Menschen macht. Statt daß der Mangel des Menschen an dem einzigen Punkt aufgedeckt wird, wo er zentral und entscheidend sich kundgibt, nämlich in dem Verhältnis des Selbst zum Mitmenschen, wird er wiederum in einem kosmischen Tatbestand, in einer Naturgegebenheit vorgefunden. Mag diese Spaltung der Geschlechter immerhin als ein Zeichen der verlorenen Ganzheit gedeutet werden, immer liegt in dieser Einschätzung der naturgegebenen Differenz eine spekulative Deutung vor, die in keiner Weise die wirkliche und entscheidende Notlage des Menschen, der aus seiner Selbstbeschlossenheit aufgeschreckt ist und sich dem Anspruch Gottes gegenüber findet, aufdeckt. Wenn nach dem Bericht der Genesis der Schlaf nötig war, um die geistige Verbildung auch leiblich in die Trennung eines Mann- und Weibtieres zu vollenden, so kann eine solche mythologische Erklärung doch nicht die eindeutige Bedrängnis treffen, in der der Mensch durch unheilvolles Versagen dem Anspruch des Mitmenschen sich entzieht. Und wenn dann dagegen auf die sakramentale Heiligung verwiesen wird, die der Vereinigung von Mann und Weib in der Ehe zuteil wird, so kann auch sie nicht das entscheidende Fundament der Wiederherstellung sein, kraft welcher der sich versagende Mensch dem wirklichen Leben wieder aufgeschlossen wird. Daß die „Geschlechtsbegierde" des Menschen „die höchste Stufe der entzündeten Selbstsucht" sei, scheint ein Superlativ zu sein, der nur ablenkt von dem, worauf es ankommt. Der Versuch Baaders, immerfort aus der Geschlechtsliebe sich die eigentliche Aufklärung über das wirkliche Leben zuzueignen, ist der deutlichste Beweis für die Gefährlichkeit des Irrwegs, den er in dem Augenblick einschlägt, wo er des entscheidenden Gegensatzes und des entscheidenden Geschehens sich versichert zu haben scheint. „Selbstlosigkeit" soll mit „Geschlechtslosigkeit" eins sein; und der himmlische Reiz des Kindes, sein Charakter als „ein willenloses Werkzeug

der Manifestation", soll darauf beruhen, daß die äußere Natur hier als „geschlechtslos noch selbstlos ist"[493]. Man kann Baaders Bestreben, die abstrakten geistigen Verhältnisse in etwas Konkretem zu gründen, verstehen, ohne darum zu glauben, daß diese Konkretion auf einem so einfachen Wege sich erreichen ließe. Die Zurückführung der abstrakten Differenzen auf naturgegebene wird vielmehr das Gegenteil von dem bewirken, was Baader will. Sie wird den abstrakten Differenzen auch noch den Rest von Entscheidung nehmen, weil sie neutralisiert und zur feststellbaren Tatsächlichkeit herabdrückt, was als Entscheidung durchaus des verantwortlichen Differenzbewußtseins bedarf. Die Rückbesinnung auf das Paradies erscheint daher in der Philosophie als ein Versuch, durch den Mythos sich vor der Entfaltung der entscheidenden Problemlage und der geschichtlichen Gegensätze zu schützen. Die natürliche Stütze, die Baader überall über Gebühr und vor der Zeit in Anspruch nimmt, hindert ihn daran, sich ungesichert dem Anspruch der Offenbarung preiszugeben, die er vielmehr selbst zu spekulativer Sicherung verwendet, ehe sie seine Lage und ihren Anspruch *in concreto* entschleiert hat.

Daher wird der neunte Punkt noch einmal in voller Schärfe hervortreten lassen, wo das Bedeutungsvolle und wo das Gefährliche in Baaders religiöser Philosophie liegt. Denn hier handelt es sich um den Komplex des Bösen. Baader meint, daß die „neuere Philosophie" das Böse geleugnet habe, weil sie es nicht erklären konnte. Jakob Böhme als einziger wies nach, „daß das Böse für sich nichts Anderes als das im Geschöpfe fixierte, in seiner Natur radikal gewordene tantalische Streben desselben ist, nicht für seinen Schöpfer, sondern ganz nur für sich, somit auch von sich zu leben und zu sein". Soweit könnte man in der Theorie des Bösen die Auswirkung einer positiven Kritik anerkennen, die nötig war, um die zeitgenössische Philosophie aus ihrer leeren Selbstanbetung aufzurütteln. Aber für Baader ist damit nur der erste Ansatz zu einer Theorie des Bösen gegeben, die sogleich weiterschließt, daß nur im Hindurchgang durch die Bosheit und im „freiwilligen Opfer" der Selbstsucht „an Gott" die Kreatur den Charakter der „Illabilität" erlangen konnte, für die endgültig die Schrecken

der Hölle vernichtet sind. Damit hat das Böse für den Menschen den Charakter der Wirklichkeit und Fraglosigkeit verloren. Es ist zu einem Element in der Konstruktion geworden, mit der der Mensch doch wieder sein Dasein vor Gott rechtfertigt. „Sowohl die intelligente (freie, selbstische) als die nichtintelligente (unfreie, selbstlose) Kreatur ist mit ihrem ersten Entstehen von Gott geschieden, und jene muß s i c h und hiermit a u c h l e t z t e r e durch einen freien Akt (jene Geschiedenheit aufhebend) mit Gott r e l i i e r e n." Darin kommt der eigentliche Sinn der Baaderschen Religion zutage, der die Aufhebung einer „bereits eingetretenen positiven Trennung" besagt.

Diese Folgerung und die darin vollzogene konstruktive Einordnung und somit Überwindung des Bösen läßt sich nach dem zuvor Ausgeführten ohne viel Worte als Illustration für den Eintritt der beschwichtigenden Romantik erkennen, die doch ihrerseits nur an den Tag bringt, daß auch der positive Teil der kritischen Arbeit Baaders nicht radikal gelöst sein kann. Es hat zunächst den Anschein, als wolle Baader die kosmologische Kaltstellung des Bösen vermeiden und seine Wirklichkeit dem Menschen ins Gewissen schieben. „Man sollte meinen, daß die Menschen so klug hätten sein können, den Ursprung einer solchen eingetretenen Verderbtheit nicht anderswo als in diesen Gliedern oder Funktionärs selber zu suchen, und zwar in diesen als selbstischen, anstatt diesen Ursprung des Bösen . . . entweder Gott als Schöpfer selber zur Last zu schreiben, oder einem zweiten, außer und neben Gott seienden, obwohl gleichfalls schöpferischen Urwesen . . ."[494]. Aber diese Rückverweisung des Bösen an den Menschen ist nicht so existenziell gemeint, daß es mit dieser Verfallenheit des Menschen an das Böse sein Bewenden hätte; daß jede Erkenntnis als Erkenntnis des Menschen eben darin ihr existenzielles Fundament anerkennte; sondern darin gibt sich der spekulative und romantische Begriff der Erkenntnis und damit auch des Bösen kund, daß das Böse für die Erkenntnis ein Problem ist; und schließlich sogar ein solches, das nicht nur im Menschen vorliegt, sondern „mundan" ist[495].

So zeigt sich das Baadersche Postulat einer religiösen Philosophie immer wieder in seiner Zweideutigkeit. So-

weit Baaders Widerspruch sich gegen die gottlose Philosophie oder gegen einen „wissenschaftsscheuen Frommen" richtet, deckt er in der Tat die entscheidende Beziehung auf, ohne deren Vollzug Philosophie und Religion in einer tötenden Abstraktion verbleiben. Aber sobald er an die positive Ausdeutung der religiösen Philosophie herangeht, verkennt er die konkreten Grenzen, die für immer zwischen Religion und Philosophie gezogen sind. Baader greift mit seiner Spekulation über diese Grenzen hinüber und verfällt dadurch wieder der entscheidungslosen Philosophie, die nicht deshalb sich von der gottlosen unterscheidet, weil sie immerfort aus dem Material der christlichen Dogmatik ihre Bausteine nimmt. Nicht das Baumaterial gibt das entscheidende Kriterium für eine etwaige christliche Philosophie ab, sondern allein die existenzielle Haltung, wie sie in dem Wissen um die Entscheidung zum Ausdruck kommen müßte. Gottlos ist ein Philosophieren, das unangefochten durch die Entscheidungslage auf seinen eigenen systematischen Ausbau zur totalen Kosmologie bedacht ist; wobei unter Kosmos der systematische Weltbegriff verstanden wird, der nichts irgend Erfaßbares und Gegenständliches von sich ausschließt, sondern mit der Natur auch die Welt des Menschen nach all ihren Erstreckungsrichtungen einschließlich der Religion umspannt; damit aber all dieses Weltlichen mächtig und sich ihm gewachsen bezeigt. Nun wird man von Baader nicht sagen wollen, daß er unangefochten auf diese Weise philosophiert. Er hat schon die Anfechtung erfahren. Aber er rettet sich zu eilig wieder aus ihr heraus in die spekulative Tätigkeit; und glaubt dadurch vor dem Verfallen in die Gleichgültigkeit der gottlosen Philosophie gesichert zu sein, daß er seiner Philosophie die Aufgabe zuspricht, statt der menschlichen die göttliche Weisheit zu systematisieren. Baader verkennt, daß der Mensch über die göttliche Weisheit nicht verfügen könnte, wenn er gerade auch als Erkennender von der Krisis ernstlich betroffen worden wäre. Deshalb konnte die Philosophie Baaders die gottlose Philosophie nicht aus dem Sattel heben. Deshalb mußte sie selbst in den Verdacht der Theosophie geraten. Diese Einsicht in die Unzulänglichkeit der Baaderschen Bemühungen um die Grundlegung einer religiösen Philosophie darf aber

nicht davon abhalten, die geschichtliche Bedeutung anzuerkennen, die dem Vorhandensein eines solchen Exponenten der Religionsphilosophie zukommt. Er hat einen Anspruch zu Gehör gebracht, dem die Folgezeit zu ihrem eigenen Schaden sich verschlossen hat; wenn auch richtig bleibt, daß Baader selbst durch seinen voreiligen Rückfall in das indifferente Spekulieren das Überhörenkönnen seines Anrufes erleichtert hat.

V. FRIEDRICH SCHLEGEL

1. Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806.

Aus dem Kreise der Romantischen Schule hat keiner so stark wie Friedrich Schlegel sich den Einwirkungen der katholischen Romantik offengehalten, wie sie hier an Görres und Baader als ihren bedeutendsten philosophischen Vertretern aufgezeigt ist. Friedrich Schlegel hatte sich niemals so vorbehaltlos dem Zauber der romantischen Synthese überlassen wie die Genossen. Sein kritisches Gewissen und seine Verwachsenheit mit den Dokumenten der Geschichte hatten ihn davor bewahrt, dem spekulativen Durchstoß ins Absolute und der dialektischen Bewältigung der Totalität volles Vertrauen zu schenken. Die Kölner Vorlesungen aus den Jahren 1804—06 zeigen in ihrer ganzen Anlage auf das deutlichste, daß Friedrich Schlegel nicht daran denkt, mit den großen idealistischen Systemen zu wetteifern. Er hat später das Auszeichnende seiner Bemühungen unter dem Namen einer „Philosophie des Lebens" kundzugeben versucht. Er ist auch jetzt schon der Meinung, daß Philosophie und Leben zu Unrecht voneinander getrennt zu werden pflegen[496]. In der konzentrierten Wirklichkeit des Lebens liegt allein der entscheidende Ausgangs- und Zielpunkt der philosophischen Besinnung. Sein Begriff der Philosophie zerfällt in drei Teile, zu denen sich noch ein vierter mit bedeutungsvoller Ausnahmestellung hinzugesellt. Metaphysik und Moral entsprechen ihrem Gehalt nach dem Problembestand der theoretischen und praktischen Philosophie. Jene umfaßt die Theorie der Natur, des Menschen und der Gottheit, diese die „Kenntnis des praktischen Teils unserer Natur" und somit neben der eigentlichen Sittenlehre auch den philosophischen An-

Leider hinterlassen diese verheißungsvollen Ansätze der Logik in der systematischen Durchführung nur Spuren und geben ihr nicht das Gepräge. Es entsteht sogar der Eindruck, daß die Exaktheit der dialektischen Methode einer gefährlichen Willkür Platz macht und daß die reserviertere Haltung des Verstandes mehr in klugen Bemerkungen als in dem Resultat des Ganzen sich bekundet. Das System wird nach einem Überblick über die geschichtlichen Formen der Philosophie mit der Psychologie begonnen, für deren Disposition das dreigliedrige Schema der Dialektiker über Gebühr in Anspruch genommen wird. Der Ausgangspunkt in dem a = a unterscheidet sich in seiner Ausdeutung völlig von dem verwandten Ausgangspunkt der spekulativen Philosophie. Der Sinn dieser Voraussetzung ist, daß für das Ich ein möglicher Gegenstand gegeben ist und daß es eines in der Anschauung sich erhaltenden Selbstbewußtseins bedarf, damit das Ich sich nicht in dem Gegenstand verliert. In dieser Formulierung ist die idealistische Grundhaltung noch nicht erschüttert. Jener Ausgangspunkt ermöglicht den Zweifel an der Existenz der Dinge und begründet die „Wahrscheinlichkeit des Ichs". Der Gegenstand zeigt sich nur auf antinomische Weise gegeben; er ist „zugleich außer uns und in uns". Da aber das „außer uns" den Gegenstand nur als etwas Fixiertes und somit Totes zeigt, liegt der volle Nachdruck auf dem „in uns" und damit auf dem Ich selbst, das, als Gegenstand selbst fixiert, in seiner eigenen Lebendigkeit wiederum verschwinden würde. Nur ein ursprünglicher Glaube an uns selbst kann uns inmitten des Zweifels an dem Gegenstand zur Stütze werden. Dieser Glaube an uns selbst ist aber wegen der Unmöglichkeit, das Selbst darin gegenständlich zu fassen, von der „Gewißheit eines Unbegreiflichen" begleitet, welche Unbegreiflichkeit nur durch den „Begriff des Werdens" einer positiven Bestimmung zugänglich ist. Das Eigentümliche des Selbstbewußtseins ist die Nicht-Dinglichkeit, das Nicht-Sein, das Nichtbloßendlichsein, d. h. ein Schweben zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Dieser Charakter der besonderen Ichlebendigkeit kann nur in der Anerkennung des werdenden Ich seinen Ausdruck finden. Wir sind „nur ein Stück von uns selbst", der Glaube an das Selbst schließt wegen der Gewißheit eines Unbegreiflichen den „Glauben

an ein Du" ein, und damit zuletzt den „Glauben an ein Ur-Ich", auf das hin das „Ich, Du, Er, Wir" werden und in dem der Sinn der Welt sich als der einer „werdenden Gottheit" bestimmt[502].

Diese Entwicklung ist für die genetische Methode Friedrich Schlegels außerordentlich kennzeichnend. Sie orientiert sich an dem Gegebenen und findet da ein Du, ein Er und ein Wir; lauter Wirklichkeitszentren, die zum Ausgangspunkt unabsehbarer Antinomien werden und bei ihrer weiteren Aufdeckung den Blick in die Zwiespältigkeit des geschichtlichen Lebens eröffnen könnten. Aber letzten Endes will auch diese Philosophie nicht die Anerkennung der antinomischen Struktur des Wirklichen. Auch sie will vorerst die Totalität; und deshalb nivelliert sie das Du zum Gegen-Ich und findet in ihm die Brücke zu dem Ur-Ich, das für die Ganzheit des Wirklichen die zulängliche Bürgschaft scheint übernehmen zu können. Dies Beispiel der Methode Friedrich Schlegels macht es offenkundig, daß auch sie nicht entscheidend über den Horizont der Romantik hinausführt, wenngleich das Sichverwiesenfinden des Ich an das Du ganz im Einklang mit dem, was an der „Lucinde" schon sich erkennen ließ, die wirkliche Verwicklung des Daseins schärfer hervortreten läßt. Zugleich wird sich darin der Wandel, der innerhalb der spekulativen Philosophie von Fichte zu Hegel führt, nicht übersehen lassen.

Das wird an der Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Religion besonders deutlich. Friedrich Schlegel glaubt nicht mehr an die Ermächtigung der Philosophie, von sich und aus dem hochmütigen Ich heraus die Welt mit Einschluß der Religion auferbauen zu können. Aber er will auf der anderen Seite nicht darauf verzichten, etwas der romantischen Totalität Vergleichbares zu besitzen. So muß die Philosophie an der Religion Halt und Ergänzung finden, wenn sie ihren höheren Aufgaben gerecht werden soll. „Der Idealismus kann die böseste Philosophie sein und auch die allerhöchste und beste"[503]. Er ist böse, wenn er „aus Menschenkräften" sich an die Lösung seiner Aufgabe heranwagt. Er ist die beste Philosophie, wenn der in ihm wirksame Geist seiner Begrenztheit und Beglaubigung durch Gott inne geworden ist. „Christus selbst ist der höchste Idealist." Die Offen-

barung steht den Möglichkeiten des Menschen als etwas schlechthin Überlegenes gegenüber. Die Vernunft ist nicht mehr selbst das absolute Zentrum, von dem aus das Leben und die Geschichte und schließlich auch die Religion ihren Halt empfangen, sondern sie steht in dem Leben und in der Geschichte und unter der Offenbarung. Sie ist allerhöchstens die vorläufige und erste Offenbarung, die „Einwirkung des Erdgeistes auf den Menschen"; aber sie ist als solche nicht ein Vorzug besonders begnadeter Einzelner, sondern die allgemeine Grundform des an die Erde gebundenen Geistes. Sie kann nur dadurch zu „höherer Begeisterung" sich läutern, daß sie sich an der „positiven Idee der Gottheit" begrenzt[504]. Erst wenn diese Begeisterung entzündet ist, besteht für die Philosophie eine geschichtliche Aufgabe und Sendung. Gott muß zuvor ohne Abstrich als Gesetzgeber anerkannt sein und auch der Philosophie sich mitgeteilt haben, wenn je das Philosophieren als die „Sehnsucht nach der Fülle und Begeisterung für den Endzweck" unter den Menschen lebendig werden soll. In dieser Hinsicht wagt Friedrich Schlegel sogar, die „höhere Philosophie" geradezu als Theologie zu bezeichnen. Als die drei Quellen, die allein imstande sind, die herrschende Unvollkommenheit der Philosophie in Vollkommenheit zu verwandeln, führt er den „katholischen Glauben", das „Studium der Geschichte der Philosophie" und die „idealistische Begeisterung" auf[505]. Nur der Glaube kann die Philosophie aus dem Atheismus befreien, d. h. aus der Anbetung ihrer eigenen, aller wirklichen Fülle entleerten Logik. Die Geschichte soll getrieben werden, weil sie selbst den lebendigen Protest des Geschehens gegen den Götzen des toten Rationalismus zum Ausdruck bringt. Begeisterung aber ist nichts anderes als das Ergriffensein von der dritten Person der Trinität, die für den Menschen die erste ist und durch ihr Geschenk den großen Umwendungsprozeß zu Gott hin einleitet.

Dieser grundsätzlichen Haltung entspricht es, daß auch in der Moral der Kampf gegen die sittliche Autonomie von Friedrich Schlegel in ganz ähnlicher Weise wie von Baader aufgenommen wird. „Das Sittengesetz ist . . . der Wille Gottes", und „die Tugend ist Gehorsam gegen den Vater und Nachahmung des Sohnes". Die Freiheit aus der Vernunft zu deduzieren ist nicht möglich, auch das Sit-

tengesetz beruht auf dem Glauben. Kant und Fichte sind völlig auf dem Irrwege, wenn sie ihre sittlichen Grundsätze mit dem Christentum für vereinbar halten. Die Freiheit soll als der Eckstein der Sittlichkeit nicht aufgegeben werden. Aber der Wahn der idealistischen Philosophie gibt sich nirgend deutlicher zu erkennen als in dem unmöglichen Versuch, die Freiheit bloß aus der Vernunft des Menschen herleiten zu wollen. Die Freiheit gilt nur unbedingt gegenüber dem Naturgesetz. Gegenüber der Gnade ist sie beschränkt. „Das Sittengesetz ist der Ausdruck der eigentümlichen Tätigkeit Gottes, welche eine beharrende Tätigkeit ist, und den Naturgesetzen, die auf der Veränderung, Beweglichkeit beruhen, gerade entgegensteht.“ Das innere Prinzip der Sittlichkeit ist daher die „Treue“, „sie ist das eigentliche Göttliche im Menschen“, ein „Beharren, nicht aus Zwang, sondern aus Liebe“ und darin das „Grundprinzip aller Moral. Nur wer Gott, den Menschen und sich selbst treu ist, der kann tugendhaft sein“[506]. Wo diese von Gott her dem Menschen zugemessene Festigkeit fehlt, wo die eigentliche Grundlage der Sittlichkeit „verrückt“ wird, da ist der Mensch von der „Untugend“ bedroht und dem Widerspiel von Furcht und Hoffnung ausgeliefert.

Aber wenn schon die allgemeine Gründung der Philosophie im Glauben eine „Begeisterung“ erweckte, die ganz wohl mit dem Fortbestand der nur etwas anders gefärbten romantischen Ideologie vereinbar bleiben konnte, so zeigt sich vollends bei der Ethik, daß die Zurückführung des sittlichen Gesetzes auf den Willen Gottes zu keiner entscheidenden Krisis führt. Da Friedrich Schlegel nicht eigentlich philosophiert und sich weitgehend mit der Deutung des in Geschichte und Leben begegnenden Sinnmaterials begnügt, vollzieht sich bei ihm der Übergang von der rationalen Frühromantik zur irrational-christlichen Spätromantik ohne die entscheidenden grundsätzlichen Kämpfe, deren es sowohl bei Baader wie bei Schelling bedarf. Der Mensch, der durch das Sittengesetz den Anstoß empfangen hat, wächst mit seinen individuellen Kräften „in das Gebiet der Religion hinein“. Das Sittengesetz bezeichnet nur erst die negative Seite der ethischen Wirklichkeit, deren positive Erfüllung Sache der erweckten Individualität ist. „Jeder Mensch ist eine Welt im Klei-

nen; je vielseitiger er also seine Eigentümlichkeit entwickelt in höherer Hinsicht, desto mehr wird der Zweck der Welt, die unendliche Fülle erreicht. Der Mensch muß sich dadurch die Unsterblichkeit selbst erwerben“[507]. Der romantische Glaube an die Totalität und ihre menschliche Darstellungsmöglichkeit zeigt sich unerschüttert. Es hat fast den Anschein, als ob die Übersetzung der humanistischen Sprache in die religiöse Friedrich Schlegel von den kritischen Hemmungen befreit, die ihm früher nicht völlig fremd waren. „Ist Freiheit das Wesen des Menschen, so muß sie auch dem g a n z e n Menschen zukommen. Zu dem Ganzen gehört aber nicht nur das Innere, sondern auch das Äußere des Menschen, sein Leib. Die Freiheit muß sich also auf den ganzen Umfang aller inneren und äußeren Tätigkeiten und Kräfte erstrecken.“ Und was dem Einzelnen die Kraft zur vollkommenen Gestaltung seiner Persönlichkeit gibt, wird auch in den Ordnungen des Rechts und des Staates sich verkörpern. „Der Staat beruht auf dem Glauben.“ Alle Staatsgewalt kommt von Gott. Das wahre Ziel der Politik kann nur sein, dies Fundament des Staates möglichst rein auszuprägen und ihn als ein „größeres sittliches Individuum“ zu erfassen. Damit ist die theokratische Interpretation der staatlichen Formung gegeben. Die sittliche Gesellschaftsform ist Staat eigentlich nur in der negativen Ansicht, während sie ihr positives Korrelat in der Kirche hat; und die Politik hat die Aufgabe, den Staat als Träger der kirchlichen Idee positiv zu machen[508].

Es liegt in der Richtung dieser Grundlegung, daß die Katholizität der Kirche auch dem Rechts- und Staatsbegriff eine extrem universalistische Richtung gibt. Nirgends ist die Idee des Völkerrechts mit der gleichen Überschwenglichkeit verherrlicht und im geistlichen Sinne ausgedeutet wie bei Friedrich Schlegel. Für ihn ist das Völkerrecht nicht der ideale Abschluß der allgemeinen Rechtsidee, sondern gerade als solches wird das Recht erst wahrhaft positives Recht. Nicht der „ideale Völkerverein“ kann daher die äußere Form sein, in die es sich einbildet, sondern die geheiligte Individualität des Kaisertums oder gar der Hierarchie. Zuletzt kann nur in ihr das Reich Gottes sich sinnlich abbilden. Nur ein geistlicher Ritterorden erscheint ihm geeignet, die Versöhnung von Staat und Kirche in einem die Welt umspannenden Organismus len-

kend zu bewirken. So endet das System sinngemäß mit einer Verherrlichung des Glaubens, die ihn der Sache nach als die Apotheose des Menschen erscheinen läßt. Der Glaube ist „ein eigentlich gottverwandtes Denken, Wissen und Wollen"[509].

2. Sprache und Weisheit der Inder

Die Beschäftigung mit der „Sprache und Weisheit der Inder"[510] muß ihn in der theonomen Auffassung der menschlichen Geschichte bestärken. Das Studium der ältesten Geschichte zeigt ihm mit Sicherheit, daß der Mensch nicht nach der gemeinen Ansicht von „einem Zustand ganz tierischer Dumpfheit" angefangen hat, sondern daß er seine „irdische Laufbahn nicht ohne Gott" beginnen konnte[511]. Zugleich aber bestärkte ihn die Kenntnis der indischen Geistesentwicklung in der Ablehnung des Pantheismus und in der stärkeren Hervorkehrung des mit der Geschichte einsetzenden Abfalls von Gott. Schon in den „Philosophischen Vorlesungen" hatte er im Rahmen der Naturphilosophie das böse Prinzip als ein solches gekennzeichnet, das auf Selbstvernichtung ausgeht und in den leeren Raum zurückdrängt. Die indische Weltentstehungslehre schien ihm ein tiefsinniger Beleg dafür zu sein, daß „alles Dasein für unselig, und die Welt selbst für im Innersten verderbt und böse gehalten wird, weil es doch alles nichts ist, als ein trauriges Herabsinken von der vollkommenen Seligkeit des göttlichen Wesens". So scheint ihm jetzt „durch die große Geschichte vom Abfall . . . überhaupt mehr Licht in das Ganze der Geschichte" zu kommen[512]. Baader, der ihm um diese Zeit als ein „Wissender unter den Schatten" erscheint, wird dazu beigetragen haben, daß die religiöse Philosophie Friedrich Schlegels das Problem des Bösen und den Anteil des Selbst daran stärker als früher gewahr wird. Er bekennt nicht nur nach wie vor, daß die Philosophie darauf verwiesen ist, zu hören und zu vernehmen, sondern daß ihr auch die kritische Arbeit obliegt, das Selbst „von der angeborenen Sophistik zu befreien" und „den verkehrten Verstand in seine ursprüngliche Vollkommenheit wieder herzustellen"[513].

Auch hier bewährt sich noch einmal Friedrich Schlegels Vermögen, konkret zu denken, d. h. in der Krisis der

Philosophie die Notlage des lebendigen Menschen zu erkennen. Es ist die Eigensucht des Ich, die in der idealistischen Philosophie ihre Möglichkeiten zu erschöpfen trachtet. Diese Möglichkeiten führt er auf zwei verschiedene Fälle zurück, in denen die zeitgeschichtliche Lage der Philosophie in der Tat scharf gezeichnet ist. „Ist das Ich einmal durch die Vernunft von seinem ursprünglichen Du abgerissen, so wird entweder die Vernunft sich im ewigen leeren Einerlei ihres eigenen unauflöslichen Widerstreits herumdrehen; oder es bleibt, um dem Widerstreit ein Ende zu machen, nichts übrig, als das eigene Ich an die Stelle der göttlichen Persönlichkeit zu setzen"[514]. Daß der zweite Fall den zunächst betretenen Ausweg bezeichnet, liegt auf der Hand. Auch Hegel hat hier grundsätzlich keine neue Lage schaffen können. Der erste Ausweg wurde später von Schelling in seiner negativen Philosophie beschritten und näher erörtert. Es war das Verhängnis Friedrich Schlegels, daß er die damit bezeichnete Aufgabe nicht für voll ansah und sich sogleich direkt dem Du und damit auch dem Schöpfer des Du als philosophierendes Wesen glaubte in die Arme werfen zu sollen. Er macht zwar einmal die tiefsinnige Bemerkung, daß Philosophie eigentlich das „Aufschlagen der Augen" im Angesicht Gottes sei, aber er verbirgt sich die vernichtende Wirkung, die gerade ein solches Schauen für den philosophierenden Menschen im Gefolge haben müßte. Er sieht die Philosophie allzu eilig im Zuge ihrer Wiederherstellung und Versöhnung mit Gott begriffen. Deshalb führt ihn die ernste Einsicht, daß es „Frevel" sei, nach Art Fichtes „eine göttliche Sendung nachäffen zu wollen", und daß der Zeit nicht ein neues Evangelium, sondern das volle Verständnis des alten not tue, zu dem falschen Schluß, daß ein „christlicher Idealismus" ohne weiteres als ein göttliches Werkzeug des demütig gewordenen Menschen gelten könne. So schnell und einfach läßt sich die Philosophie nicht zum „geistigen Mittelpunkt der Erleuchtung und des Glaubens" umgestalten. Diese Haltung begünstigt vielmehr die Befestigung der neuen katholischen Romantik und hindert die einsetzende Krisis an ihrer reinigenden Wirkung[515].

3. Philosophie des Lebens

Das Werk der Spätzeit, das den tiefsten Einblick in die weitere Entwicklung Friedrich Schlegels gewährt, ist die 1828 erschienene „Philosophie des Lebens". Hier zeigt sich die „göttliche Wiederherstellung und Vollendung des menschlichen Bewußtseins" als etwas, das fast ungehemmt in einer christlichen Philosophie sich abbilden darf. Natürlich braucht Friedrich Schlegel auch hier den Sündenfall, um den Gegner aufzuweisen, gegen den der christliche Geist sich durchsetzen soll. Wiederum vernimmt man die Baaderschen Töne, wenn es von dem Wesen der bösen Geister heißt, daß es „nicht in der göttlichen Bejahung" bestehe, „die sie verlassen haben, sondern in der ewigen, obwohl vergeblichen Verneinung" der „göttlichen Ordnung, die für ihren hochfahrenden Verstand, für ihren durchschneidenden Willen wahrscheinlich viel zu liebevoll und unverständlich, für ihren alles tadelnden Sinn nicht konsequent, nicht unbedingt, nicht absolut genug schien oder war"[516]. Aber der Zauber der neuen theonomen Konstruktion wird durch diese Erinnerung an das Böse und an die Selbstsucht des menschlichen Geistes nicht mehr aufgehalten. Sie dient vielmehr im wesentlichen polemischen Zwecken. Angesichts der gewaltigen systematischen Leistung, die Friedrich Schlegel sich hier zutraut, zeigt sich erschreckend sein systematisches Unvermögen. Während das naturalistische und dialektische Denken, der Dogmatismus des Natur- und Vernunftglaubens immer wieder scharf gegeißelt werden, nimmt die eigene Konstruktion mit all ihrer Willkür und Zufälligkeit getrost den Platz ein, auf dem der Idealismus zuvor zu Hause war. Das Gesicht dieser neuen Ganzheit unterscheidet sich von dem Gesicht des alten romantischen Kosmos nur durch die verklärten Züge einer betonten Gottergebenheit und durch die wohlgefällige Breite, in der die durch keine Dialektik gestraffte Darstellung sich kundgibt.

Die Philosophie des Lebens rühmt sich dessen, daß sie nicht wie die „Philosophie der Schule" an das „Unverständliche der leeren Abstraktion" sich versteigt, sondern keine anderen Gegenstände setzt, „als die jeder Mensch von einem schon einigermaßen vollständiger ent-

wickelten Bewußtsein in seinem Innern hat und kennt". Aber diese Bescheidenheit, nichts weiter „als eine aus dem Leben selbst geschöpfte, einfache Theorie des geistigen Lebens" sein zu wollen, scheint insofern übergroß zu sein, als sie den eigenen Anspruch der Philosophie überhaupt in Frage stellt. Philosophie und Leben wiegen sich gemeinsam in einer herrlichen, gottverbürgten Sicherheit, und die Philosophie scheint nur die Aufgabe zu haben, die auf das Göttliche gerichtete Sehnsucht dieses Lebens zu verkörpern. Der männliche Geist und die weibliche Seele, jener mehr dem Bewußtsein, diese mehr der liebenden Tätigkeit zugewandt, sind der Quellgrund dieser Philosophie, deren Grundsatz sich in dem „Einen Worte" aussprechen läßt, daß der Mensch alles wissen kann „durch Gott, sobald es Gott will, nichts aber aus sich selbst, allein aus der eigenen Vernunft, ohne höhere Hilfe". Die Philosophie ist bei dieser Sachlage aller eigenen Anstrengung enthoben. Wenn sie so im Schutze Gottes ihre Weisheit verkündet, kann sie begreiflich genug frohlockend auf ihr Stückwerk weisen und es der verfehlten Geschlossenheit der leeren Vernunftsysteme entgegenstellen[517].

Aber die Frage ist doch, wie weit in diesem Stückwerk nicht ein viel schlimmerer Anspruch sich kundgibt, als in dem freilich sich blähenden Trug der gottlosen Selbstschöpfungen der Wirklichkeit. Wenn Gott dem Menschen nur ein zuverlässiges Wissen zuteilen wollte, dann scheinen Sündenfall und Kreuzestod nicht die ganz angemessenen Vorbereitungen auf dieses Ziel zu sein. Friedrich Schlegel gibt sich der trügerischen Hoffnung hin, daß der anerkannte Gott nun auch gleich dem Denken und Tun des Menschen sich einbildete und durch die Vermittlung der denkenden und liebenden Seele des Menschen eine bessere Welt baute. Der Glaube soll nur dann lebendig sein, „wenn er ganz in die volle Seele aufgenommen ist, welches sich nebst der Liebe selbst, auch an der inneren Fruchtbarkeit im geistigen Denken und sittlichen Leben kund gibt". In dieser schleunigen Überbrückung der aufgebrochenen Krisis verfällt aber die Philosophie erst recht der romantischen Illusion. Denn jetzt gelten die eigenen Spekulationen von Gott her für ermächtigt. „Ein jedes entscheidende Urteil in was immer für einer wichtigen Sache hat seinen Grund immer, unmittelbar oder mittel-

bar, in dieser göttlichen Grundlage und muß nach diesem Maßstabe gewürdigt werden.“ Die eschatologische Hoffnung, das „ewige Evangelium“ des Geistes, ist kein anderes als das „volle Licht des göttlichen und in Gott vollendeten Wissens“[518].

Mit einer solchen Bürgschaft im Rücken kann Friedrich Schlegel daran gehen, den dreifachen Zwiespalt zu überwinden, wie er sich ihm in dem Konflikt zwischen Glauben und Wissen, Glauben und Leben, und schließlich zwischen Glauben und Wissen auf der einen und dem Leben auf der anderen Seite darstellt. Gott ist der gemeinsame Gegenstand des Glaubens und Wissens. Der Glaube ist das Aufnehmen der göttlichen Wahrheit in die Seele und das Wissen das Aufnehmen derselben Wahrheit in den Geist. Beide müssen wie Mann und Weib zu einander im „rechten Verhältnis“ stehen; und wenn der männliche Geist auch in den äußeren Konflikten das Wort führen soll, so darf er doch die Verbundenheit mit dem „heimatlichen Herd“ nicht aufgeben, an dem die Frau, d. h. die „glaubende Seele“ die erste Stelle behauptet. Der zweite Gegensatz kann nur mit dem „vollendeten Siege der Wahrheit“ enden. Der Unglaube muß aus der Zeit völlig hinweggenommen werden, damit das Blendwerk der Sophistik den Menschen nicht mehr in die heillose Zwietracht des Widergöttlichen hineintreibt. Der dritte Gegensatz aber fordert weder Versöhnung noch endgültige Trennung, sondern „fruchtbare Vereinigung und reichhaltige Anwendung“. Alles kommt zuletzt darauf an, daß Glauben und Wissen durch die Tat selbst in dem „ihnen bis dahin so entfremdeten und fern von ihnen abstehenden Leben“ zur Herrschaft gelangen[519].

So steht folgerecht auch am Ende der „Philosophie des Lebens“ ein Bild der „wahren Theokratie“. Theokratie soll nicht etwa die Vorherrschaft einer einzelnen Partei und also der Geistlichen bedeuten, sondern sie ist die Auswirkung der „unmittelbaren Kraft und Gewalt Gottes“, und sie bezeichnet insofern gar nicht einen äußerlich sichtbaren Zustand, sondern allein die großen weltgeschichtlichen Augenblicke, in denen das Rad der Geschichte von Gott selbst gelenkt und in die Bahn seines Willens gerichtet wird. Und doch kann Friedrich Schlegel sich nicht enthalten, diesem Begriff der Theokratie eine ganz be-

stimmte Zuspitzung für die eigene Zeit und für den eigenen Beruf zu geben. Warum sollte nicht ein solcher Augenblick ein Augenblick der endgültigen Scheidung sein? Warum sollte nicht wirklich der in der Gegenwart spürbare Eingriff Gottes in die Geschichte der „Anfang eines wahrhaft historisch Neuen" sein? Vielleicht ist die Zeit reif, in der die Gemeinschaft der Philosophierenden in einem besondern Sinn das Werkzeug Gottes wird und durch eine „Theokratie der Wissenschaft" den Irrtum endgültig besiegen und völlig vernichten darf. Aber weil Wissen und Leben nicht getrennt sein können, sondern sich fruchtbar vermählen sollen, darf diese Theokratie sich nicht bei der bloß intellektuellen Herrschaft bescheiden. Sie muß den Staat ergreifen und schließlich auch in den Ordnungen der Natur die Verkehrtheit wieder gut machen und am Ende die „Harmonie der ganzen Schöpfung" zur Vollendung bringen[520].

4. Philosophie der Geschichte

Das letzte große Werk Friedrich Schlegels, die „Philosophie der Geschichte", verfolgt noch weniger philosophische Absichten als die „Philosophie des Lebens". „Die Geschichte kann gar nicht getrennt werden von den Tatsachen; und so muß auch die Philosophie der Geschichte . . . ebenfalls aus den wirklichen historischen Begebenheiten und der lebendigen Schilderung und geschichtlichen Charakteristik der Tatsachen selbst hervorgehen." Aber sie verfolgt bei dieser Aufgabe natürlich dieselbe Idee, die auch die systematische Darstellung lenkte, „die Wiederherstellung des verlorenen göttlichen Ebenbildes im Menschen". Die Sprache der Geschichte selbst soll deutlich machen, daß in den ältesten Zeiten durch „das ursprüngliche Wort der heiligen Überlieferung" das göttliche Siegel und damit die Gewißheit der „einstigen Wiedervereinigung" dem zerstreuten Menschengeschlecht aufgeprägt ist; daß in den mittleren Zeiten „es allein die höhere Kraft der ewigen Liebe in dem Christentum war, welche die Menschheit wahrhaft befreit und wirklich errettet hat"; und daß der Schluß des Ganzen die Vollendung der göttlichen Herrschaft in Wissenschaft und Leben bringen muß. Innerhalb dieser großen Konstruktionslinie aber tritt der Philosoph in Friedrich Schlegel gern

gegen den Historiker zurück. Je vorbehaltloser das kritische Gewissen Friedrich Schlegels mit der fortschreitenden Befestigung im Glauben der Kirche zur Ruhe kam, um so mehr gewinnt die alte historische Liebe die Oberhand und um so unvermögender wird das eigentlich philosophische Talent. Die Problematik der Wirklichkeit wird zu eindeutig von dem Konstruktionsschema der patristischen Geschichtsphilosophie zugedeckt. Das ist der Grund, weshalb von den Spätwerken Friedrich Schlegels ein bestimmter Anstoß auf die Gegenwart nicht erfolgen konnte[521].

VI. SCHLEIERMACHER

1. Kritik der Sittenlehre

Ganz anders und doch nicht völlig unvergleichlich verläuft die weitere Entwicklung des Freundes Schleiermacher. Hier kann am allerwenigsten versucht werden, die nachromantische Zeit auch nur nach ihren grundlegenden Gesichtspunkten nachzuzeichnen. Schleiermacher war zugleich Philosoph, Theologe und christlicher Prediger. Die Geschichte der protestantischen Theologie ist nachdrücklicher noch als die Geschichte der Philosophie von ihm bestimmt worden. Sein Lebenswerk liegt in einer reichen Anzahl großer Werke vor; und der Stil seines Philosophierens bringt es mit sich, daß weniger die große Linie als die sorgsame Problemstellung im Einzelnen die Bedeutung dieser Werke ausmacht[522]. Es bleibt bei dieser Sachlage keine andere Möglichkeit, als sich auf die Frage zu beschränken, wie die Krisis des romantischen Geistes bei Schleiermacher sich auswirkt, oder sachlich ausgedrückt, wie das Verhältnis von Philosophie und Religion bei ihm sich gestaltet.

Ein Doppeltes wird dazu geführt haben, daß Schleiermacher verhältnismäßig ungestört seinen Weg weitergehen konnte. Er hatte schon früh die Frage der Religion aufgeworfen und eine Synthese der idealistischen Philosophie mit dem Christentum versucht. Das bewirkte jetzt, daß weder die Religion ihn mit einem radikalen und unversöhnlichen Anspruch bedrohte, noch das Scheitern der aus dem absoluten Selbst geborenen Systeme ihn sonderlich zu beunruhigen vermochte. Er brauchte sich nicht für

eines von beiden zu entscheiden, weil er auch in der romantischen Zeit keinem von beiden sich ausschließend hingegeben hatte. Dazu gesellte sich als Bundesgenosse seine eigene Natur, die ihn in seinem Innersten verhältnismäßig unangefochten ließ und ihn nach den spannungsreichen Zeiten der Jahrhundertwende in die Einsamkeit führte, wo er in der Arbeit an der Ethik und der Übersetzung Platons sich vor wohltätig begrenzte philosophische Aufgaben gestellt sah.

Die erste bedeutende Frucht dieser zurückgezogenen Arbeit war die 1803 erschienene „Kritik der Sittenlehre“[523]. Stärker noch als bei den „Philosophischen Vorlesungen“ Friedrich Schlegels tritt hier der antispekulative Charakter des Philosophierens hervor. Schon die Beschränkung der Darstellung auf eine leidenschaftslose Kritik der großen ethischen Lösungen der Geschichte verrät den unerschütterten Glauben an die Möglichkeit eines Weiterarbeitens auf der bisherigen Grundlage. Die Totalität, die das Philosophieren Schleiermachers auch weiterhin beherrscht, ist gänzlich andersartig als die aus dem Überschwang der romantischen Poiesis geborene Totalität. Schleiermacher hatte in den „Reden“ und „Monologen“ für einen Augenblick der Begeisterung nachgegeben, von der die romantischen Genossen um die Jahrhundertwende ergriffen waren. Sobald er wieder in voller Verantwortlichkeit vor die eigene Arbeit sich gestellt sah, nahm sein Ideal der Totalität wieder die gemäßigten Züge an, die zu seinem eigentümlichen Wesen besser stimmten. So wie er am Schluß der „Kritik“ von einem weisen Ausgleich und Wechsel der realen und idealen Bestimmungsgründe der Ethik den Fortschritt im Ganzen erwartet, so ist die Grundrichtung des ganzen Werkes auf eine totale Verknüpfung des Geistes in allen seinen einzelnen Elementen gerichtet. Er teilt mit Friedrich Schlegel die Ablehnung des obersten Grundsatzes. Aber während jener die Ordnung des von seiner Zucht befreiten Stückwerks von der Unterwerfung unter den Glauben erwartet, hofft Schleiermacher auf die innere Gemäßheit dieser Elemente zueinander. Für ihn ist die „Wissenschaftslehre“ erst vollkommen, wenn sie sich darstellt „als ein Ganzes, in welchem Jedes der Anfang sein kann, und alles Einzelne gegenseitig einander bestimmend nur auf dem Ganzen be-

ruht". Zuletzt ist die Totalität das Maß der Kritik, das sowohl bei den „Grundsätzen" und „Begriffen" als auch bei den „Systemen" angewandt wird. Die Aufgabe, die hinter der Kritik sichtbar wird, ist notwendig auf die „Vereinigung des allen Gemeinsamen und des Eigentümlichen" gerichtet. Nur der darf sich eine fruchtbare Betätigung auf dem Felde der Ethik zutrauen, der so viel „sittlichen" oder doch wenigstens „wissenschaftlichen Sinn" besitzt, um die „Lücken" wahrzunehmen, die das ethische System mit Bezug auf die Tatsachen aufweist. Denn dieser Sinn ist die Vorbedingung dafür, daß das System energischer auf die Ableitung eines Ganzen abzielt.

Wie diese systematische Grundhaltung der Ethik sich in der Kritik des Besonderen auswirkt, mag man an dem Beispiel des Tuns und Leidens oder des Allgemeinen und Individuellen ersehen. Wo einseitig das sittliche Prinzip dem sittlichen Handeln nur Beschränkungen auferlegt, wo es bloß als Maß und Gesetz eines irgendwoher gegebenen Handelns fungiert und nicht bildend selber Quellgrund der sittlichen Veredlung zu werden trachtet, da erscheint die ethische Aufgabe nur unbefriedigend gelöst. Zentraler prägt diese systematische Gesinnung sich noch in dem Einsatz für die Anerkennung der Individualität innerhalb der Ethik aus. Hier bewährt sich die dialektische Neigung Schleiermachers, indem er entweder fordert, die individuelle Ausprägung des Guten als gänzlich gleichgültig beiseitezusetzen und ihre Unvereinbarkeit mit „der einen und unteilbaren Gestalt" ausdrücklich festzustellen, oder aber die Unzulänglichkeit der bisherigen Sittenlehren in diesem Punkte einzugestehen und nicht bei der Anmutung bloß allgemeiner Forderungen stehen zu bleiben[524].

2. Ethik

Unverhüllter noch bekundet sich in den erhaltenen Dokumenten zur philosophischen Ethik[525] das Streben nach einer totalen Lösung und der Versuch, von hier aus auch das Verhältnis Gottes zur Welt zu bestimmen. Dabei tritt gleich sehr der Gegensatz gegenüber dem idealistischen Verfahren als auch gegenüber der theologischen Fundierung der Philosophie durch Baader und Friedrich Schlegel hervor. Schleiermacher bleibt in dem philosophischen Bereich. Er will die Philosophie nicht mit einem

ihr äußerlichen Anspruch bedrohen, sondern den ihr gebotenen Weg zu Ende gehen. Aber er will andererseits auch nicht auf Grund eines absoluten Ansatzes die Grenzen des philosophischen Bereichs überschreiten und schlechterdings alles in den Rhythmus einer eindeutig fortschreitenden logischen Bewegung einbeziehen, die nicht eher ruhte, als bis sie auch Gott und der Religion einen sicherlich achtungswerten Platz innerhalb dieser selbstherrlichen Entfaltung des Logischen angewiesen hätte. Schleiermachers Verfahren ist nicht rein konstruktiv, sondern „dichotomisch". Er beharrt als Philosoph innerhalb der Region der sich widerstreitenden Zweiheit und versucht nicht, mit einem kühnen Schwung die überwältigende Einheit des göttlichen Seinsgrundes zu erreichen und von ihr aus das „sowohl als auch" einseitig aufzulösen.

Von dieser Vorsicht weicht Schleiermacher auch in der Ethik nicht ab. Für ihn ist die Ethik eine eigentümliche Möglichkeit philosophischer Gestaltung, die aber nicht durch Auslöschung ihrer Eigentümlichkeit den Weg zur Totalität öffnet, sondern gerade in den Schranken dieser Eigentümlichkeit die Darstellung des Ganzen ermöglicht. Gewiß wäre es das Ideal, wenn die Ethik als besondere Wissenschaft von dem „höchsten Wissen" einfach abgeleitet werden könnte, wie das der spekulative Idealismus — nach Schleiermachers Meinung freilich vergeblich — versucht hatte. Aber dies „höchste Wissen", das zugleich der „schlechthin einfache Ausdruck des ihm gleichen höchsten Seins" sein müßte, zeigt sich leider in dem Bewußtsein gar nicht „unmittelbar, sondern es ist darin nur als der innere Grund und Quell alles anderen Wissens". Es kann daher nicht isoliert an die Spitze gesetzt und zum Prinzip der Ableitung alles ihm Untergeordneten gemacht werden, sondern es kann nur aus der besonderen Art der Darstellung der untergeordneten Wissenschaft herausspringen und allenfalls von diesen untergeordneten Wissenschaften her durch eine formal-dialektische Behandlung nachträglich als problematische Spitze diskutiert werden[526].

Innerhalb der Ethik wird diese methodische Einsicht daher als vollendete Wechselbedingtheit sich verkörpern müssen. „Was in der vollendeten Weltweisheit" — aber

diese Weltweisheit besteht nur als „Idee“ — „einander völlig durchdringt und also als entgegengesetzt nicht mehr ist, das ist im besonderen Wissen durch einander bedingt.“ Daher läßt sich weder im allgemeinen ein einseitiger Vorrang des Idealen vor dem Realen, des Denkens vor dem Sein, noch im Besondern ein Vorrang der Ethik etwa vor der Physik sicherstellen. Schleiermacher muß sich bei der Anerkennung eines „Parallelismus“ zwischen beiden bescheiden, der keine Rangordnung zuläßt. Die Ethik ist „zu keiner Zeit besser als die Physik“. Die höhere Einheit kann zwar postuliert werden, aber sie ist nicht verfügbar. Diese Einsicht bestimmt die Methode. „Wie . . . im höchsten Sein Natur Vernunft ist und Vernunft Natur, Idee Erscheinung und Erscheinung Idee, und im höchsten Wissen Ethik Physik und Physik Ethik, das Spekulative zugleich empirisch und das Empirische zugleich spekulativ, so ist im unvollkommenen und gesonderten die Ethik bedingt durch die Physik und umgekehrt und das Spekulative bedingt durch das Empirische und umgekehrt“[527]. In beiden Wissenschaften läßt sich die ersehnte Einheit des Idealen und Realen nur im Werden und „auf dem Wege“ zur Darstellung bringen. Beide sind deshalb für ihre eigene Darstellung auf einander als Ergänzung und Voraussetzung angewiesen. „Die Ethik ist . . . Darstellung des endlichen Seins unter der Potenz der Vernunft . . . und die Physik Darstellung des endlichen Seins unter der Potenz der Natur.“ Und so wie diese das letzte Ziel der Ethik: das Enthaltensein der „Totalität des Idealen“ in der „Totalität des Realen“ als etwas Selbstverständliches und Erstes ihren weiteren Entwicklungen zugrundelegt und nun ihre ganze Anstrengung darauf richtet, das vollkommene Ineinander als das Resultat des dinglichen Handelns erscheinen zu lassen, setzt umgekehrt die Ethik „die Kunde der menschlichen Natur“, d. h. das letzte Ziel der Physik, als „empirisch gegeben“ voraus und setzt ihrerseits alles daran, die physikalisch nur einfach hingenommene Gewordenheit des intellektuellen Prozesses als geistiges Handeln aufzubauen, d. h. als „Totalität alles ethisch für sich seienden Einzelnen“ zu entwickeln[528].

Es ist leicht zu erkennen, wie sehr diese Konstruktion trotz ihrer Reserve gegenüber dem Absoluten noch im

Bannkreis des romantischen Denkens steht, und wie insbesondere Schellings System des „transzendentalen Idealismus" in einer weniger gewaltsamen Gestalt hier wieder auflebt. Das schließt aber die vollkommen eigenartige Ausfüllung des systematischen Rahmens nicht aus. Das grundlegende Prinzip der ethischen Gestaltung, für das ein Ganzes nur auf der Grundlage der individuell organisierten Natur möglich erscheint, gibt Schleiermacher Gelegenheit, den individuellen Gestaltungen des menschlichen Gemeinschaftslebens im Rahmen seiner Ethik tiefer gerecht zu werden, als es in irgendeiner anderen Darstellung der idealistischen Ethik geschehen konnte.

Aber nirgends zeigt sich eine Spur der Krisis, die über das Ganze der philosophischen Systembildung von seiten der Religion her verhängt wäre. Gott ist immer nur der Bürge für die „Einheit und Totalität der Welt", und das Streben nach ihm ist insofern „das schlechthin Innere des Menschen". Die „Christlichkeit" der Schleiermacherschen Philosophie tritt gerade in der so bestimmten Immanenz des Göttlichen hervor. „Wie es kein ausschließend erfüllendes Bewußtsein Gottes gibt, so auch keinen ausschließend erfüllenden Trieb auf Gott. Die Liebe zur Natur ist nur sittlich als Liebe zu Gott, die Liebe zu Gott ist nur wahr als Liebe zur Natur"[529]. Entsprechend ist aber auch die Religion in keinem Betracht etwas, was die Gewißheit der sittlichen Totalität erschüttern könnte. Sie ist vielmehr die „eigentliche Sphäre des Gefühls i m sittlichen Sein". Die religiöse Entwicklung wird als die intensive geradezu der extensiven Gemeinschaftsbildung an die Seite gestellt. Zwischen beiden herrscht ein Verhältnis der Wechselbedingtheit. Die „Ahndung der absoluten Einheit" entfaltet sich nur in der Hingabe an die Mannigfaltigkeit der menschlichen Bildungen; aber auch umgekehrt treibt die Religion „den Menschen zu unbedingter Erweiterung". Immerfort wird die enge Beziehung der Kunst zur Religion unterstrichen. Sie verhält sich zu dieser ganz so wie die „Sprache zum Wissen". Und so entzündet sich die Religion überhaupt nicht nur an der Grenze der schon berührten dialektischen Antinomien, sondern sie ist in allem „realen Gefühl" und aller „Synthesis" gegenwärtig, „die auf dem physischen Gebiet liegt als Geist und auf dem ethischen als Herz, insofern

beides über die Persönlichkeit heraus auf Einheit und Totalität bezogen wird". Der ganze Stufenkreis individueller Gebilde, der zwischen der „höchsten Individualität, der Kirche, und der kleinsten, der persönlichen Einheit" liegt, umfaßt das weite Feld religiöser Individualisierungsmöglichkeiten[530].

3. Dialektik

Aber vielleicht darf eine Entscheidung über Schleiermachers Stellung zu Gott und Welt nur an der Stelle gesucht werden, der er ausdrücklich die „Religion im engeren Sinn" zuweist, in der Dialektik. Sie tritt der Ethik und Physik als das „gehaltlose Abbild des höchsten Wissens" gegenüber, „welches nur Wahrheit hat, inwiefern es in den beiden anderen ist". Der Mensch bedarf eines „transzendentalen Grundes" für das, was im Wissen und Wollen, d. h. in Physik und Ethik, nur einer gesonderten Behandlung fähig ist. Auch hier steht Schleiermacher insofern durchaus auf seiten der romantischen Harmonie, als er eine Entscheidung zwischen jenen beiden Erscheinungsweisen des Höchsten für ein philosophisches „Unrecht" hält und somit nicht das Physische zugunsten des Moralischen zu entwerten bereit ist. Aber der Name der Dialektik deutet schon darauf hin, daß Schleiermacher dem zuversichtlichen Eintritt der romantischen Philosophie in das Absolute selbst Widerstand leisten wird. Auch die hohe Schätzung der Kunst verleitet ihn nicht dazu, eine absolute Auflösung des Widerstreits anzubieten. Wohl glaubt er auch hier in dem Gefühl einen Ort zu erkennen, an dem eine „relative Identität des Denkens und Wollens" statthat. Aber er ist sich darüber klar, daß eine solche relative Auflösung nicht entscheidend über die Dialektik des Denkens und Wollens hinausführt. „Das religiöse Gefühl ist zwar ein wirklich vollzogenes, aber es ist nie rein, denn das Bewußtsein Gottes ist darin immer an einem anderen; nur an einem Einzelnen ist man sich der Totalität, nur an einem Gegensatz . . . ist man sich der Einheit bewußt." So mag an diesem Punkt die Religion ihre eigentliche Begründung im Menschen finden. Aber zu einer kritischen Stellungnahme gegen die Philosophie oder gar zu einer völligen Unterordnung der Philosophie unter die Religion besteht keinerlei Anlaß, weil ja

das Gefühl selbst der philosophischen Dialektik nicht entzogen ist und die Relativität menschlicher Zufälligkeit nicht von sich abstreifen kann. „Im religiösen Bewußtsein, wenn es in seiner Natur bleibt und nicht damit experimentiert wird, ist das Bestreben, das Bewußtsein Gottes zu isolieren, gar nicht; der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewußtsein Gottes nur zu haben an dem frischen und lebendigen Bewußtsein eines irdischen“[531].

So kann die dialektische Frage nach dem transzendentalen Grund durch den Hinweis auf das religiöse Gefühl nicht beantwortet werden. Schleiermacher zieht daraus den entscheidenden Schluß, daß das „Sein Gottes“ uns nur „in uns und in den Dingen“, nicht aber „außer der Welt oder an sich“ gewiß ist. Damit bricht er aber dem dialektischen Widerstreit vollends die Spitze ab. An die Stelle der Ratlosigkeit der Philosophie angesichts der von ihr geforderten und von ihr nicht zu erreichenden Eindeutigkeit tritt als etwas Selbstverständliches die Inanspruchnahme Gottes für jede der beiden gegensätzlichen Seins- und Wissensweisen. Das „Sein der Ideen“ sowohl wie das „Sein des Gewissens in uns“ ist einfach „ein Sein Gottes“. „Das uns eingeborene Sein Gottes in uns konstituiert unser eigentliches Wesen, denn ohne Ideen und ohne Gewissen würden wir zum tierischen herabsinken.“ Wenn auch dieser letzte Schluß stimmen mag, so ist doch damit die transzendente Sicherung des in der Immanenz der menschlichen Wirklichkeit uns begegnenden Gegensatzes noch auf keine Weise gerechtfertigt. Allerdings will Schleiermacher daran festhalten, daß weder im Wissen noch im Wollen, weder in den Ideen noch im Gewissen das „Sein Gottes an sich“ ausgedrückt ist. Das „An sich“ würde nur in der Erfüllung dessen sich darstellen können, was in den Schemen des Absoluten, der höchsten Einheit, der Identität des Idealen und Realen gemeint ist. Wo immer aber Gott nicht als Schema, sondern als lebendige Wirklichkeit angesprochen werden soll, fällt der Mensch in die bezeichnete Gegensätzlichkeit zurück und denkt sich Gott als *natura naturans* oder als absolutes Ich. Aber diese Zurückhaltung mit Bezug auf das An-sich Gottes paart sich mit einer desto unbekümmerteren Einbildung des transzendenten Grundes in die gegensätzlichen Grundgestalten der menschlichen Welt. Vielleicht hat Schleier-

macher recht, wenn er den Schellingschen Gedanken eines Abfalls des Endlichen von Gott sehr entschieden zurückweist und darin eine gefährliche Beschränkung Gottes vorfindet. Aber seine eigene Formel: „Die Welt nicht ohne Gott, Gott nicht ohne die Welt" läßt Gott ebensowenig frei. So wenig das Endliche von seiten menschlicher Weisheit von Gott losgelöst werden kann, so wenig darf es ihm — womöglich noch unter der Bedingung der Wechselseitigkeit — zugeordnet werden. Diese Zuordnung aber ist für Schleiermacher das ersehnte Mittel, um inmitten der unaufheblichen Sonderheit doch das romantische Erbe der Totalität zu retten. Ist einem jeglichen der transzendente Grund eingeboren, so ist ihm damit die Ganzheit, wenn auch in individueller Gebrochenheit gesichert. Die Welt stellt zwar nur die „Totalität der Gegensätze" dar, während Gott an sich nur in der „realen Negation aller Gegensätze" besteht, aber die Transzendenz Gottes reicht bis in die Welt hinein und verhilft dem romantischen Kosmos auch unter kritischem Vorbehalt zum Weiterleben[532].

4. Glaubenslehre

Eine eindringende Behandlung der „Glaubenslehre"[532] kann hier schon deshalb nicht mehr angestrebt werden, weil die Philosophie darin hinter dem Problemkreis der protestantischen Theologie zurücktritt und schon die Dialektik vor dem Übergriff der theologischen Fragestellung auf die Philosophie warnte. Schleiermachers Glaubenslehre ist auf keine Weise als eine Instanz gegen die spekulative Philosophie und die in ihr sich vollziehende transzendentale Fundierung der Physik und Ethik gemeint. Die hier aufgewiesene „schlechthinnige Abhängigkeit" bleibt im Hinblick auf die systematische Philosophie an die Zweideutigkeit des Gefühls gebunden und ist daher nicht ermächtigt, einen entscheidenden Angriff gegen die Philosophie und die in ihr erstrebte und vorausgesetzte Totalität vorzutragen. Letzten Endes aber läge die Möglichkeit einer solchen Absicht auch gar nicht im Sinn der Glaubenslehre selbst. Denn auch ihre entscheidende Basis liegt in dem frommen Selbstbewußtsein. Sie findet in demselben Menschen ihr Fundament, der auch in der Philosophie der Ausgangspunkt ist. Schleiermachers Wunsch,

Dogmatik und Philosophie voneinander getrennt zu halten, hebt die gemeinsame Voraussetzung nicht auf, unter der beide an ihre Arbeit gehen. Wie das spekulative Bewußtsein „die höchste objektive Funktion des menschlichen Geistes ist, das fromme Selbstbewußtsein aber die höchste subjektive: so würde ein Widerspruch zwischen beiden das Wesen des Menschen treffen, und ein solcher kann . . . immer nur ein Mißverständnis sein“[534]. Deutlicher läßt sich nicht zum Ausdruck bringen, daß der Mensch sich in einer gesicherten Position vorfindet und daß jedenfalls die Theologie nicht dazu beitragen wird, das menschliche Selbstbewußtsein anzufechten.

Dies Fundament seiner Theologie ermöglichte es Schleiermacher, daß er neben der theologischen Arbeit seine Bemühungen um die historische und systematische Philosophie fortsetzen konnte, ohne zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung zwischen den Ansprüchen der Philosophie und der Religion gezwungen zu sein. Vielleicht hängt es zugleich mit der entwicklungsgeschichtlichen Verbundenheit beider Mächte in seinem Leben zusammen, daß er die Erschütterung des romantischen Weltbildes und Lebensbewußtseins durch den Einbruch der christlichen Entscheidungsgewißheit nach der Jahrhundertwende nicht stärker empfand. Jedenfalls trug diese Haltung dazu bei, daß er in einer Zeit, die die christliche Religion nur in der gleichen Front mit den großen kulturphilosophischen Idealen der Menschheit erblicken konnte und die fast schon zufrieden war, wenn die Religion vor diesen Idealen die Prüfung bestand, der Lehrmeister der protestantischen Theologie werden konnte. Ebenso wird aber auch zuzugeben sein, daß die gleiche Haltung seine Einwirkung auf die Philosophie der Folgezeit hemmen mußte. Bei aller klugen Beurteilung der dargebotenen philosophischen Lösungen und bei aller aufgeschlossenen Hingabe an den Problembestand fehlt ihm doch die beteiligte Entschiedenheit in dem großen Existenzkampf der Philosophie um ihre Behauptung gegenüber der Religion, wie er in den Gestalten Hegels und Schellings vielleicht sich am kräftigsten ausprägt.

Aber es wäre Unrecht, darüber die eigentümliche Reife der von ihm in den Grenzen der unangefochtenen Totalität einer humanen Philosophie geleisteten Arbeit zu über-

sehen. Seine Zurückhaltung in dem entscheidenden Konflikt gab seinem philosophischen Schaffen einen „bestimmten und begrenzten Wert“, der den so oder so entschiedenen grundsätzlichen Konflikt zu überdauern fähig ist. Vielleicht darf man sich für diese Einschätzung Schleiermachers auf Schelling berufen, der selbst Größeres erstrebte und doch gerade an ihm bewundert, wie er „in allen Dingen nur vollkommen klarer und überzeugender Einsicht nachzugeben und zu vertrauen“ vermochte. „Schleiermachers in der Geschichte des deutschen Geistes dauernder Ruhm wird sein, denen beigezählt zu werden, welche das Erbteil freier Vernunftforschung, das von Leibniz und Lessing auf uns gekommen, aufrecht und nicht nur ungeschmälert erhalten, sondern erweitert und verstärkt den Nachfolgenden zurückgelassen haben.“[535]

VII. SCHELLING

1. Philosophie und Religion.

Wenn man die Krisis, die über die romantische Totalität hereingebrochen ist, nicht nur nach der Schärfe beurteilt, mit der sie sich äußert, sondern entscheidend nach den durch sie erschlossenen neuen Möglichkeiten des Philosophierens fragt, dann wird Schelling hier ebenso an erster Stelle zu nennen sein wie bei der Frage nach der fruchtbarsten Synthese des romantischen Geistes. Die kritische Epoche Schellings beginnt mit der 1804 erschienenen Schrift über „Philosophie und Religion“, und sie reicht bis an das Ende seines 1854 beschlossenen Lebens. Schelling hat den größten Teil dieses Zeitraums in München verbracht, wo er seit 1806 der Akademie der Wissenschaften zugehörte, deren Präsident Jacobi war. Nach einem sechsjährigen Intermezzo in Erlangen siedelte er 1827 von neuem nach München über, um zugleich an der von Landshut dorthin verlegten Universität zu lehren. 1841 nahm der 66jährige einen Ruf Friedrich Wilhelms IV. nach Berlin an, ohne dort aber noch in dem gleichen Maße heimisch werden zu können wie in München. Er starb in Ragaz, wo ein Denkmal seines königlichen Schülers, Maximilians II., von der Verehrung zeugt, die ihm über den Tod hinaus nachfolgte.

In diesem ganzen großen Zeitraum ist nur ein einziges

Werk erschienen, das auch nach außen von dem grundlegenden Wandel Zeugnis ablegte, der in Schelling vorging: die „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" vom Jahre 1809. Die großen Werke, die die von seinem Sohn veranstaltete Gesamtausgabe aus seinem Nachlaß ans Licht förderte, waren den Zeitgenossen Schellings nur durch seine Vorlesungstätigkeit zugänglich. Als sie in dem Jahrzehnt nach seinem Tode endlich erschienen, fehlte die Bereitschaft, sich mit diesen tiefsinnigen und zugleich scharfgeschliffenen Untersuchungen noch zu beschäftigen. So kommt es, daß Schelling in der Geschichte kein Hegel vergleichbares Echo gefunden hat, obwohl die von ihm erschlossenen Fragestellungen und die von ihm gewiesenen Wege geeignet gewesen wären, die Philosophie von der abstrakten Höhe, auf die sie Hegel erhoben hatte, auf den Boden der konkreten Wirklichkeit zurückzuführen. Auch in dem Rahmen dieser Arbeit ist es nicht möglich, von diesem reifen Ringen Schellings um die Eröffnung einer positiven Philosophie einen erschöpfenden Begriff zu geben. Nur die Richtung läßt sich angeben, in der die Arbeit sich bewegte.

Die durch Eschenmayer veranlaßte Untersuchung über „Philosophie und Religion"[536] versteht es, in formalem Betracht die nicht immer geschickt vorgebrachten Einwände zu entkräften. In der Sache läßt sich nicht verhüllen, daß Schelling neue Wege zu gehen sich gezwungen findet. Eschenmayers Angriff richtet sich entscheidend gegen das unklare Verhältnis, in dem das Absolute zu den endlichen Dingen steht. Schelling sieht sich daher auch genötigt, eine neue Ableitung des Endlichen aus dem Absoluten zu versuchen. Während er früher rein dialektisch die Indifferenz des Idealen und Realen aus dem Absoluten hervorzog, um vom Absoluten her den Bereich der Differenz erschließen zu können, sieht er sich jetzt nach einer kräftigeren Begründung um, durch die er den Schein des gegensätzlichen Eigenlebens erklären könnte. Die Idee des Absoluten gehörte zunächst einer Periode in Schellings Philosophie an, in der Natur und Kunst seine eigentlichen Gegenstände waren; erst allmählich taucht mit der einsetzenden Konzentration auf die geschichtliche Welt das Interesse für die besonderen Gegensätze auf. Die polaren

Bereiche der Natur und der Kunst als der zweiten höheren Natur ließen sich ohne Schwierigkeit als die Dissonanzen einer tieferen Harmonie auffassen. In dieser doppelten Welt mochte alles Werden und alle Bewegung sich einer durchdringenderen Schau als ruhige Seligkeit offenbaren. Hier mochte das identische Sein den Wandel der Gestalt durchwesen. Sobald der Schwerpunkt des Werdens und der Bewegung sich von der Natur auf die Geschichte verschob, ließ der Gegensatz sich nicht mehr ohne weiteres als bloß polare Brechung eines Identischen verstehen. Hier findet Schelling irgendwie eine besondere Verantwortlichkeit des Endlichen vor. Die Frage taucht auf, ob bei der „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten" nicht etwa eine Freiheit des Endlichen mitspielt, die einen dualistischen Zug in das Gedankengefüge hineinbringen würde. „Der Grund des Abfalls . . . liegt nicht im Absoluten, er liegt lediglich im Realen, Angeschauten selbst." Mit solcher Feststellung gewinnt das Endliche auch gegen Schellings eigene Absicht eine Freiheit vom Absoluten, die sich nur schwer durch spekulative Überbrückungen wieder rückgängig machen lassen wird[537].

Schelling sucht in dieser Schwierigkeit bei dem Begriff des Möglichen eine Hilfe. In der vom Absoluten verantworteten Idee liegt die Möglichkeit einer *natura naturata* beschlossen. Die Idee selbst tritt mit ihrem Schaffen nicht aus dem Bereich der *natura naturans* heraus. „In Gott liegt nur der Grund der Ideen, und auch die Ideen produzieren unmittelbar nur wieder Ideen, und keine positive von ihnen oder vom Absoluten ausgehende Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen." Aber diese Sicherung des Absoluten zwingt auf der anderen Seite nur zu desto gefährlicheren Zugeständnissen an das Endliche. Die Wirklichkeit des Endlichen muß Tat seiner eigenen Freiheit sein und somit „Abfall". Je selbständiger aber das Endliche dem Absoluten gegenübertritt, um so fragwürdiger wird der ganze Bau seiner „transzendentalen Theogonie". Sie kommt in Gefahr, selber von Gnaden jenes Wirklichen zu leben, dessen Möglichkeit sie ist. Zu der Belastung des Absoluten mit dem Gegensatz des Unendlichen und Endlichen tritt die Belastung mit dem Gegensatz des Möglichen und Wirklichen hinzu. Selbst wenn nicht mit ausgesprochenen

Worten das Endliche aus eigener Vollmacht den Abfall beginge, bliebe gar nichts anderes übrig, als für das Heraustreten des ersten Gegensatzes aus dem Absoluten ein nicht minder „absolutes Abbrechen" anzunehmen[538]. So liegt das Fundament für das Hervorbrechen eines neuen Dualismus tief in den Wurzeln des absoluten Idealismus angelegt. Die Frage ist nur, wie lange es dauern wird, bis die zuerst nur schüchtern in diesem „anderen Absoluten" sich regenden Mächte das Übergewicht bekommen und die ideale Klarheit des ersten Absoluten in Frage stellen und wohl in der Folge gar aus dem eigentlichen Mittelpunkt verdrängen.

Nachdem durch die Anerkennung des Gegensatzes zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit das Absolute selbst vor den Folgen eines wirklichen Abfalls gesichert ist, scheut Schelling sich nicht mehr, das andere Absolute als tragende Stütze seines theogonischen Baus anzunehmen. „Der Abfall ist so ewig ... als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt." Damit erhält alles und jedes ein doppeltes Gesicht. Es ist zugleich für sich und im Absoluten. Wofür die absolute Sphäre nicht verantwortlich zu machen ist, ist allein die wirkliche Verwicklung des Fürsichseienden mit der Endlichkeit. Diese wirkliche Verwicklung allein ist das Strafwürdige, das in seiner „höchsten Potenz als Ichheit" sich darstellt. Diese Endlichkeit kann vom Absoluten nicht verantwortet werden. Sie fällt gänzlich aus dem Sein heraus und ist durch „ihre eigene Tat" die vollendete Nichtigkeit[539].

In dem Augenblick, wo es Schelling gelingt, auf diese Weise in Fichte den eigentlichen Antipoden der positiven und absoluten Philosophie zu enthüllen, wo die „Tat-Handlung" seines Ich der Träger und Verwirklicher der fundamentalen Nichtigkeit wird, der gegenüber nun das Absolute in der reinen Positivität des Seins erstrahlt, treten die dialektischen Künste der Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen hinter der metaphysisch-synthetischen Aufgabe zurück, die darin besteht, diese abgefallene Endlichkeit wieder mit dem absoluten Ursprung zu versöhnen. Damit ist zugleich eine neue Grundlage für die Auseinandersetzung mit Fichte gewonnen. Jetzt bezeichnet das Ich Fichtes den äußersten Punkt der Entfernung von der positiven Philosophie, aber damit zugleich den Wende-

punkt einer neuen Zeit. „Die Bedeutung einer Philosophie, welche das Prinzip des Sündenfalls . . . zu ihrem eigenen Prinzip macht, kann . . . nicht groß genug angeschlagen werden“[540]. Hatte Schelling bislang sich dadurch vor Fichte auszuzeichnen gesucht, daß er das Universum in den Mittelpunkt der Fichteschen Lehre hineinzuziehen trachtete, so ergreift ihn jetzt die theogonisch-geschichtsphilosophische Aussicht, den durch die Exzentrizität des „anderen Absoluten“ hervorgerufenen Dualismus einer neuen Versöhnung entgegenzuführen.

Das Schwergewicht ist damit endgültig von der Natur- auf die Geschichtsphilosophie übergegangen, wenn auch die Naturspekulation deshalb nicht aufhört und sogar in den nächsten Jahren äußerlich noch den beherrschenden Platz einnimmt[541]. Aber es bietet sich jetzt die Möglichkeit, Fichte auf seinem eigensten Felde zu überwinden. „Die große Absicht des Universums und seiner Geschichte ist keine andere als die vollendete Versöhnung und seine Wiederauflösung in die Absolutheit.“ Auch für die Philosophie geht der Weg durch den Abgrund zum Himmel. Mußte bisher das kritische Urteil daran rühren, daß die Identität heimlich als Indifferenz und Totalität gesetzt war, so muß jetzt, wo der Gegensatz unverhüllt sich hervorwagt, der kritische Zweifel vielmehr darüber wachen, daß der Gegensatz sich nicht ungerechtfertigt in die Identität verwandelt. Sollte früher das absolute Licht bis in die äußerste Ferne der Weltkugel durchscheinen, so ist jetzt mit der „heiligen Lehre“ der Alten der Leib der Kerker der Seele geworden, aus dem sich zu lösen und in den göttlichen Einklang zurückzukehren die eigentliche und wahrhafte Sehnsucht sein muß[542].

Diese Verkehrung in der inneren Motivierung der Schellingschen Philosophie ist freilich von langer Hand vorbereitet. Das Christentum war schon längst als die Versöhnung der abgefallenen Endlichkeit mit dem Unendlichen gewürdigt. Aber dieser Abfall gewinnt jetzt erst, wo er in Fichte sich personifiziert, eine aktuelle und alles in seine Entscheidung hineinziehende Bedeutung. Zugleich aber wird in dieser gespannten Lage des sich selbst überlassenen Endlichen auch die praktische Entscheidung drängend. „Indem Gott, kraft der ewigen Notwendigkeit seiner Natur, dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, gibt er

es selbst dahin in die Endlichkeit und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden, als unabhängig existierend wieder in der Absolutheit zu sein, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht"[543]. Wieder bewährt sich die oft gemachte Beobachtung, daß mit dem Hervortreten des Gegensatzes aus der Totalität auch die sittliche Problematik stärker beachtet wird. Sobald der Gegensatz die scheinbar gesicherte Problemlage zu zerreißen droht, muß wohl die Philosophie zu einem aktiveren Eingreifen sich aufgefordert finden. Natürlich kann das Wesen der Sittlichkeit nicht in einer von Kant oder Fichte her inspirierten Selbstbehauptung gesucht werden. Das Selbst und die darin sich behauptende Endlichkeit bleiben für Schelling „an sich selbst die Strafe". Die Sittlichkeit ist demgegenüber eins mit dem „Wesen Gottes". Sie ist von der Seligkeit nicht wesentlich unterschieden. Zugleich mit der Wahrheit und der Schönheit liegt ihr Urbild in Gott. Aber offenbar wird die eingetretene Entzweiung zwischen dem Endlichen und Gott im Hinblick auf das in der Geschichte sich vollziehende Leben eine besondere Bedeutung gewinnen. Erst jetzt, wo die Geschichte zwar nicht aufhört, als „eine sukzessiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes" angesehen zu werden und als ein „Epos, im Geiste Gottes gedichtet", wo sie aber gleichwohl durch die um sich greifende Macht des bösen Prinzips einer „allmählichen Deterioration" verfallen ist, scheint das Absolute einer freiwilligen Mitwirkung des Endlichen zu bedürfen, um die „Endabsicht der Geschichte" erreichen zu können. Zugleich erscheint diese Endabsicht auf dem Hintergrund einer dem Bösen verfallenden Welt gewaltiger als zuvor, wo die Geschichte ohne ernstliche Anfechtung von der Harmonie umschlossen blieb. Die in die Endlichkeit dahingegebenen Geister sind für ihren Abfall doch nur bestraft, damit sie die Versöhnung als „selbstgegebene" erreichen. „Da die Selbstheit selber das Produzierende des Leibes ist, so schaut jede Seele in dem Maß, in welchem sie, mit jener behaftet, den gegenwärtigen Zustand verläßt, sich aufs Neue im Scheinbild an, und bestimmt sich selbst den Ort ihrer Palingenesie, indem sie entweder in den höheren Sphären und auf besseren Sternen ein zweites, weniger der Materie

untergeordnetes Leben beginnt oder an noch tiefere Orte verstoßen wird"[544].

2. System der gesamten Philosophie

Gleichwohl bleibt die absolute Philosophie in sich so gefestigt, daß Schelling zu gleicher Zeit noch einen systematischen Aufriß wagen kann, der sich sicher über den Ergebnissen seiner bisherigen Arbeit zu erheben scheint[545]. Aber auch hier kann die Behandlung des Problems der Endlichkeit die in „Philosophie und Religion" versuchte Entscheidung nicht umgehen. „Der Grund der Endlichkeit . . . liegt einzig in einem Nicht-in-Gott-Sein der Dinge als besonderer, welches, da sie doch ihrem Wesen nach oder an sich nur in Gott sind, auch als ein Abfall — eine *defectio* — von Gott oder dem All ausgedrückt werden kann." Der in bloßer Negation verbleibende Begriff des Abfalls gibt den Hintergrund ab, gegen den die absolute Gebundenheit des wahrhaft freien Willens sich abhebt. „Der Mensch ist nicht für sich selbst frei, sondern für sich und dem eigenen Leben nach betrachtet, fällt er der Notwendigkeit und dem Verhängnis in dem Maße anheim, in welchem er seine Freiheit als seine von der göttlichen trennt." Mit diesem Mißbrauch der Freiheit und der dem Menschen gleichsam nur verliehenen Endlichkeit ist aber der ganze Fragenkomplex aufgerollt, der durch die Begriffe des „Bösen, der Sünde, der Schuld, der Strafe usw." bezeichnet ist[546].

Da die Freiheit in ihrem absoluten Sinn allein Gott vorbehalten sein kann, vermag der Mensch in seinem Handeln nur insoweit die Endlichkeit abzustreifen und die Sünde zu meiden, als er Gott in sich handeln läßt. Das „höchste Ziel alles wahren Handelns" kann allein sein, „Gott durch sein Handeln auszudrücken, d. h. mit Gott identisch zu sein". Ähnlich wie Baader muß Schelling in dieser Lage ein Sittengesetz ablehnen, das sich auf das Selbstbewußtsein des Menschen stützt. „Alles unter ein Gesetz beugen zu wollen und die Mannigfaltigkeit der göttlichen Schöpfung . . . unter eine Formel zwingen zu wollen, Sittengesetz genannt" ist der „größtmögliche Wahn . . ., aus dem statt der Heiterkeit und Ruhe nur Unlust und vergebliche Mühe, wie bei anderen eingebildeten Welterziehern und -verbesserern entsteht, oder am Ende

die Anklage des Schöpfers, dessen unendliche Fülle sich in allen Graden der Perfektion offenbart". In dieser Beiseitesetzung der Kantischen Ethik spiegelt sich noch einmal der Glaube an die erlösende Macht der absoluten Totalität; man könnte den Widerspruch gegen den kategorischen Imperativ verstehen, wenn er aus dem Verlangen nach einer entscheidungsvolleren Bindung des sittlichen Lebens eingegeben gewesen wäre. Eine solche ist aber das Sichzufriedengeben „mit allen Graden der Perfektion" nicht[547].

Aber trotz dieser überall wahrnehmbaren systematischen Befangenheit in dem romantischen Ganzen werden auch in dem Widerstand gegen die selbständige Sittlichkeit Töne vernehmbar, die an das reformatorische Ethos anklingen. „Es gibt eine göttliche Beschaffenheit der Seele, aber es gibt keine Moralität, die das Individuum als Individuum *sich* geben, oder deren es sich rühmen könnte." In diesem Zusammenhang wird das Evangelium gegen den „Mosaismus" in Schutz genommen. Indem „wir an die Stelle der vermeinten Sittlichkeit, die der Mensch sich selbst gibt, die Religion, den Glauben setzen, haben wir den Schöpfer des Christentums selbst für uns, der da sagt: nicht die guten Werke machen selig, sondern der Glaube". In diesem Widerspruch gegen den „moralischen Hochmutsgeist", „der die guten Werke *über* den Glauben, Sittlichkeit über die Religion setzt", tritt die am konkreten Geschehen gewonnene Erfahrung ans Licht, die der Identitätsphilosophie in diesem Zeitpunkt ihrer Entfaltung ein Recht über den systematischen Stand ihrer Problemlösung hinaus gibt[548].

3. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre

Als eine der ersten Leistungen der Münchener Zeit bringt Schelling die Auseinandersetzung mit Fichte zu einem insofern nicht erfreulichen Abschluß, als es nicht mehr um wirkliche Verständigung, sondern um eine harte und die innere Problemklärung kaum fördernde Abgrenzung geht[549]. Die Gegnerschaft gegen Fichte, wie sie in der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre" ihren

Ausdruck findet, zieht Schelling noch einmal in den Lebenskreis der Natur und des Schwärmertums hinein. Fichte hatte ihn als Schwärmer bloßzustellen versucht. Schelling rühmt sich jetzt dieses Namens und verheißt öffentlich, daß er dem Studium der schwärmerischen Schriften ernstlicher als bisher sich widmen will. Wenn dies Studium an sich auch als Abweg im Hinblick auf das eigentliche Ziel bezeichnet werden müßte, so gewinnt Schellings allmähliche Überwindung auch dieser Anfechtung für die Problematik nicht nur seiner Zeit eine desto tiefere Bedeutung. Schelling erfüllt sich mit der inbrünstigen Naturbeseelung und Naturdurchgeistung, wie sie von Jakob Böhme und Baader fast als etwas geübt wurde, was über das von Gott dem Menschen verheißene Heil entscheidet. Aber weil Schelling zuletzt doch nicht in dieser Naturmystik verharren und dem geschichtlichen Grundsinn des Begriffs der Philosophie sich auf die Dauer nicht verschließen kann, weil er das Wort der christlichen Verkündigung noch in einer menschlicheren und darum verantwortungsvolleren Bedeutung erfährt, weil der Problembereich des Sittlichen zuletzt doch seinen höheren Anspruch gegenüber der Natur geltend macht, verhilft die jetzt einsetzende Durchdringung mit der magischen Physik dem endgültigen Ergebnis nur zu desto kräftigerer Klarheit und Sicherheit[550].

Zugleich verhilft ihm die Auseinandersetzung mit Fichte aber auch zu einer Befestigung seines eigenen Widerstandes gegen die idealistische Konstruktion. Wenn Fichte das wirkliche unmittelbare Bewußtsein dem darüber sich erhebenden Denken entgegensetzt und es als die Aufgabe seiner Vernunftwissenschaft ansieht, das „Universum rein aus dem Gedanken aufbauen“ zu sollen, so erkennt Schelling gerade in diesem Vorhaben das, was er allein als Schwärmerei anzusehen vermöchte. „Wir glauben, daß eben dies schon die ganze und volle Schwärmerei ist, eine eigene Welt des Gedankens und eine eigene der Wirklichkeit zu setzen.“ Je bedingungsloser dieser Übergriff des nicht menschgewordenen, sondern immer nur menschlich gewesenen, spezifisch Fichteschen Wissens auch in den Bereich der Moral sich hineinerstreckt, um so schärfer werden die Antworten, die Schelling gibt. Während die von der Logik beherrschte Sittenlehre nur

das wesentliche und wirkliche Totsein Gottes zu bezeugen vermag, gibt die wahre Philosophie sich gern dem lebendigen Geiste der Religion preis, wie er in der „freudigen Botschaft vom Leben Gottes“ verkündigt ist. „Unsere Väter sind stark gewesen im Glauben, ohne den falschen Prunk der Sittlichkeit und des eigenen Verdienstes. Die Frage ihres Herzens und Geistes war: Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg? Statt dessen haben die Gelehrten durch ihre Meinungen den Tod wieder eingeführt und ihre die Natur mechanisch verkehrenden Systeme über den lebendigen Grund der Natur selbst gesetzt . . .; statt der Zuversicht unseres Einsseins mit Gott aber haben sie dem Menschen eine selbsterschaffene und sich selbst beschauende Sittlichkeit gegeben, und ihn damit wieder unter das Gesetz, und durch dieses unter die Sünde getan“[551].

Zweifellos ist es richtig, wenn Schelling den Mangel an „heiliger Sitte“ und „religiöser Begeistrung“ für die „Verwildrung der Zeit“ verantwortlich macht; aber vorerst ist die Frage, ob diesem Mangel mit einer Philosophie begegnet werden kann, die zwar angeblich von der verderblichen Reflexion sich freihält, aber leider selber in einer spekulativen Ichversonnenheit haften bleibt. Denn weder das Absolute noch die Natur haben die Macht, das spekulierende Ich von sich selbst zu lösen. Die Überwindung könnte nur durch eine andere Person, nicht aber durch das unpersönliche All der Natur erfolgen; auch dann nicht, wenn die Spekulation diesem All den Charakter des Absoluten zuschreibt oder es gar mit Gott in eins setzt. Fichte hat den gefährlichen Punkt in Schellings Beweisführung wohl erkannt. „Es gibt keine Naturphilosophie; und wer ein Philosoph zu sein glaubt, ohne von Religion und Moral auszugehn, und gerade darin seine Stärke zu besitzen, imgleichen, wer an eine selbständige Natur *in der Spekulation* glaubt, der befindet sich im Irrtum“[552]. Schellings weitere Entwicklung hat die Richtigkeit dieser Kritik bestätigt, wenn auch vielleicht nicht ganz in dem Sinne, wie sie gemeint war[553].

4. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit

Erst im Jahre 1809 setzt Schelling in den „Philosophi-

schen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ die in „Philosophie und Religion“ begonnene Erörterung fort. In dem Problem der Freiheit lebt die alte Frage nach der Ableitung des Endlichen aus dem Absoluten in ihrer zugespitztesten Fassung wieder auf. Schelling bezeichnet nicht ohne Grund den „Begriff der derivierten Absolutheit“ als den „Mittelbegriff“ der ganzen Philosophie. Die Unzulänglichkeit des Idealismus zeigt sich nirgends deutlicher als in seinem Begriff der Freiheit, der in einer viel zu abstrakten und konfliktsfreien Ebene liegt, als daß darin das tiefste Fundament der Menschlichkeit aufgedeckt sein könnte. Der Idealismus vergißt, daß Gott „etwas Realeres als eine bloß moralische Weltordnung“ ist und daß daher auch seine Schöpfung nicht die sichere Bahn ihrer moralischen Befreiung einschlägt. Der „reale und lebendige Begriff“ der Freiheit ist das „Vermögen des Guten und Bösen“. Die abgeleitete Absolutheit bekundet darin ihre Abkunft vom Absoluten, daß ihr Schicksal in ihre eigene Hand gelegt ist. „Die aktivierte Selbstheit ist notwendig zur Schärfe des Lebens; ohne sie wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten; denn wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben“[554].

Diese realistische Tendenz, in der immer wieder der naturphilosophische Ausgangspunkt der Philosophie Schellings und damit ein unveräußerliches Element seines Wesens zum Durchbruch kommt, begegnet sich zweifellos mit dem Wirklichkeitsverlangen, das heute zur Kritik des Idealismus führt. Aber während diese Kritik bereit ist, eine unüberwindliche Gegebenheit anzuerkennen, die ein spekulatives Sicherheben über das dem Selbst entzogene Fundament der Wirklichkeit, so wie es der Mitmensch und erst recht Gott darstellt, ausschließt, ist bei Schelling der philosophische Erkenntnisdrang noch ungebrochen. Für ihn handelt es sich darum, die Freiheit, die für ihn ein wirkliches Entscheidungsvermögen bedeutet und nicht nur eine Etikette für die Bestimmung des Menschen ist, in dem Absoluten selbst zu verankern. Er muß daher das Absolute selbst zum Gegenstand einer Spekulation machen, die ihrerseits wieder den ersehnten Boden der Wirklichkeit unter den Füßen zu verlieren droht. Schelling ist gezwungen, in dem Absoluten selbst eine Unterscheidung vorzunehmen. Es muß in Gott etwas

angenommen werden, was nicht „Er selbst“ ist. Er bezeichnet es auch als die „Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären“. Diese „Natur“ in Gott ist zwar längst durch das überboten, was das Licht seiner Existenz ist, sie ist die Nacht, die dem Tag vorangeht, aber sie läßt sich doch deswegen nicht einfach wegdenken. Von diesem „Dualismus“ in Gott aus muß das Verständnis der Welt und des Menschen seinen Ausgang nehmen. Diese beiden Seiten in Gott, die sich als Wille und Verstand unterscheiden lassen — wobei aber immer zu berücksichtigen ist, daß es in Gott zu keiner existenziellen Trennung kommt, weil in ihm die beiden Prinzipien unzertrennlich eins sind —, sind in die Kreatur eingegangen. Die Kreatur stammt zugleich aus dem Grunde und aus der Existenz Gottes. Von dem Grunde eignet ihr die Begierde, die sich in verkehrter Sucht zu sich selber wenden kann, von der Existenz aber eignet ihr der „Universalwille“, der die Sucht überwinden und die Selbstheit dem Absoluten dienstbar machen soll. Denn was in Gott „unauflöslich“ ist, das kann im Menschen sich trennen. Der Grund des Menschen kann sich als Eigenwille erheben und als das Böse sich dem Guten versagen[555].

Die Beurteilung der auf dieser Grundlage sich erhebenden Philosophie ist deshalb so schwierig, weil der spekulative Geist der Ableitung vor der Deutung der Lage des Menschen in der Wirklichkeit haltmacht. Auch wer dem spekulativen Ausgangspunkt fremd gegenübersteht und dem spekulierenden Eifer den Zugang zu Gott schlechterdings wehren möchte, wird immer wieder vor dem Ernst sich beugen, in dem die entscheidungsschwere Lage des Menschen in der Wirklichkeit hervortritt. In spekulativem Betracht ist der Gang der Deduktion mit den ganzen Schwierigkeiten des Theodizeeproblems belastet. Gott soll einerseits nicht zum Urheber des Bösen gemacht werden, und er soll doch andererseits nichts von seiner Allmacht einbüßen. Der Lösung dieser unlösbaren Frage dient jene Unterscheidung zwischen „dem Wesen, inwiefern es Grund ist und inwiefern es existiert“, die in spekulativem Betracht mit Recht „der höchste Punkt der ganzen Untersuchung“ genannt wird. Aber kann bei der Annahme einer solchen „Zweiheit der Prinzipien“ in Gott seine Einheit wirklich noch als gewahrt angesehen werden? „Der

Wille der Liebe und der Wille des Grundes sind zwei verschiedene Willen", die zusammen erst das Wesen Gottes voll machen; denn „der Grund muß wirken, damit die Liebe sein könne". Aber wenn der „Wille des Grundes" nun doch uranfänglich den „Eigenwillen der Kreatur" zu verantworten hat, und der „Wille der Liebe" erst den „Geist" erweckt, der gegen den Eigenwillen sich durchsetzen soll, so ist damit der Dualismus in dem Menschen nicht erklärt, sondern nur in Gott zurückverlegt[556].

Aber allerdings gewinnt die Ansicht der Menschengeschichte dadurch eine der bisherigen Geschichtsphilosophie fremde Spannung, daß das durch den Eigenwillen der Kreatur gekennzeichnete Böse eine Macht entfaltet, die nicht bloß das bedauerliche Nebenprodukt einiger von der rechten Bahn abgeglittenen Menschen darstellt, sondern zu den unaufheblichen Voraussetzungen der Geschichte selbst gehört. In der Anerkennung des radikalen Bösen fühlt Schelling sich mit Kant gegen Fichte verbunden[557], weil gerade in der Möglichkeit der Entzweiung der beiden in Gott verbundenen Willen und in der Aufgabe ihrer Wiedervereinigung der eigentümliche Sinn der Geschichte erst sich erschließt. Der „Anfang der Sünde" ist, „daß der Mensch aus dem eigentlichen Sein in das Nichtsein, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsternis übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Zentri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen". Dieser realere Begriff des Selbst steht in hartem Gegensatz zu dem idealistischen Begriff des Selbstbewußtseins und verrät die innere Wandlung, die in der Krisis des romantischen Geistes sich bezeugt[558].

Trotz dieser Erkenntnis der wirklichen Lage des Menschen in der Welt wirkt aber die spekulative Auflösung des Widerstreits auch auf die Ansicht der Geschichte zurück. Was in Gott verbunden ist, kann auch in der Geschichte nicht auf die Dauer auseinanderfallen sollen. Die Existenz Gottes wird der Geschichtsphilosophie zum Halt auch im Hinblick auf die Zielbestimmung der Geschichte. Der Mensch hat nicht die Macht, das Selbst in ungebändigter Freiheit zu verwirklichen. „Weil Gott in seiner Existenz . . . nicht gestört . . . werden kann, so wird . . . jener in der Tiefe des Dunkels auch in jedem einzelnen

Menschen leuchtende Lebensblick dem Sünder zum verzehrenden Feuer entflammt.“ Die „Zwietracht“ der beiden Prinzipien besteht nur auf dem Hintergrund der „Eintracht“, das Böse nur im Licht des Guten. Das Böse ist kein Wesen, sondern ein „Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität ist, nicht an sich“. Dieser „Ungrund“ der menschlichen Selbstheit wird immerdar auferstehen, so lange die Zeit der Geschichte nicht erfüllt ist, aber am Ende wird die Nichtigkeit in sich selbst zurücksinken und der Geist und die Liebe, „die Alles in Allem ist“, als das „göttliche Band“ herrschen[559]. Noch ist die Philosophie unangefochten das entscheidende Werkzeug des Absoluten. Die romantische Totalität ist zwar zerfallen, aber die Philosophie greift noch über den Abgrund des Guten und Bösen hinüber. Noch immer ist der ursprüngliche Geist der Naturphilosophie nicht ganz gewichen. Die Natur selbst ist das älteste Zeugnis der göttlichen Offenbarung. Sie gibt dem Geist einen Halt mitten in den gefahrvollen Dissonanzen des geschichtlichen Lebens[560].

5. Stuttgarter Privatvorlesungen

Die Schrift über die „Freiheit“ ist das letzte der von Schelling selbst veröffentlichten Werke, die von dem Ringen um die Bewältigung des Gegensatzes von Absolutem und Endlichem Zeugnis ablegen. Die „Stuttgarter Privatvorlesungen“ vom Jahre 1810 sind von Schelling schon vor dem Zugriff der Öffentlichkeit bewahrt worden. „Ich sehne mich immer mehr nach Verborgenheit; hinge es von mir ab, so sollte mein Name nicht mehr genannt werden, ob ich gleich nie aufhören würde, für das zu wirken, wovon ich die lebhafteste Überzeugung habe“[561]. Immer deutlicher grenzt sich auch hier die vom Absoluten her gegebene Lösung von dem Aufweis des in der Wirklichkeit vorliegenden Widerspruchs ab. „Wenn wir sagen: das Wesen des Menschen ist eine absolute Identität von Freiheit und Notwendigkeit, . . . so haben wir damit zwar einen Begriff des Menschen, aber noch keinen lebendigen, wirklichen Menschen; dazu . . . müssen wir ihn betrachten, inwiefern diese Prinzipien in ihm wirklich im Gegensatz, im Kampfe begriffen sind.“ Nur in Streit und Versöhnung kann sich unsere Menschheit bewähren. Die Identität darf zwar nicht preisgegeben werden, aber

in der Wirklichkeit kann sie sich nicht anders bezeugen als in „Nicht-Identität" und „Differenz". Das Böse läßt sich nur von dieser doppelseitigen Betrachtungsweise her begreifen. „Es ist das entschiedenste Nichtwesen von einer Seite betrachtet, und hat doch eine schreckliche Realität." Wird von hier aus der Prozeß der Geschichte nach der Analogie der göttlichen Schöpfung als die schrittweise Überwindung des Egoismus durch die Liebe gedeutet, so zeigt sich zugleich der wachsende Einfluß Baaders und Böhmes in der durch jene Analogie schon nahegelegten Parallelisierung von Natur und Geschichte. Nicht nur der moralische, sondern auch der natürliche Tod wird zugunsten einer Reinigung verklärt, die das Leben von dem Widersprechenden frei macht und viel mehr eine *„reductio ad essentiam"* darstellt als den Vergang. Auch der Natur gegenüber ist der eigentliche Kampf des Lebens als ein Sichlösen aus der im Diesseits bleibenden Bedrohung durch das Nichtige zu betrachten; und Christus wird auch nach dieser Seite als der Herr angesehen, der die Wesentlichkeit der Schöpfung wiederherstellt. „Christus war durch seinen bloßen Willen Herr der Natur, er in jenem magischen Zusammenhang mit der Natur, in welchem der Mensch ursprünglich stehen sollte"[562].

6. Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn F. H. Jacobi

Im Jahre 1812 fand Schelling sich zwar noch einmal genötigt, aus seiner freiwilligen Zurückhaltung hervorzutreten und der Schrift Friedrich Heinrich Jacobis „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" ein „Denkmal" zu setzen[563]. Obwohl Schelling gezwungen war, sich hier von dem Vorwurf des Atheismus zu reinigen, bietet diese Schrift wohl ein Beispiel glänzender Polemik, aber keine entscheidende Fortführung der Frage nach Gott und Welt. Daß der Naturalismus gleiche Ansprüche darauf hat, befriedigt zu werden, wie der Theismus, darf dabei als wichtige Erläuterung für das Verständnis der Schrift über die „Freiheit" angesehen werden. Naturalismus und Theismus stehen nicht, wie Jacobi will, in unverträglichem Gegensatz zueinander, sondern sie gehören zusammen wie das „Geringere" und das

„Höhere". Der Naturalismus ist die „Grundlage . . . des Theismus". Der „unnatürliche Gott" und die „gottlose Natur" sind zwei Abstraktionen, die in gleicher Weise außerhalb des Lebendigen stehen. Eine Versöhnung von Gott und Natur kann aber nur dadurch erreicht werden, daß die „Natur in Gott' als „Entwicklungsgrund" seiner eigentlichen Existenz durchschaut wird. Schelling sieht keine andere Möglichkeit, der wirklichen Verwicklung des Lebens gerecht zu werden, als daß er in Gott selbst eine „wahrhafte Endlichkeit", „etwas Negatives" setzt; eine „wirkliche Zweiheit", die zwar dem „Gott des modernen Theismus" widerstreitet, aber dafür den Vorzug hat, gegenüber dem bloßen Begriff Gottes die Behauptung eines „persönlichen", d. h. aus dem Nein sich zum Ja befreienden Gottes zuzulassen[564].

Der Entwicklungsbegriff ist für Schelling immer noch die einzige Handhabe, um die *in concreto* ihm begegnende Gegensätzlichkeit der Welt aufzulösen. Der Weg geht grundsätzlich von dem Niederen zum Erhöhten, vom Bösen zum Guten, vom Tode zum Leben. „Ich glaube, . . . der gesunde, natürliche, darum auch allein fruchtbare Gang des Denkens und Forschens sei, von dunkeln Begriffen zu klaren, von Finsternis zu Licht, vom chaotischen Stoff und Gemenge der Gedanken durch allmähliche Bestimmung zur Anordnung und gesetzmäßigen Entfaltung zu gelangen"[565]. Dieser Grundsatz der philosophischen Darstellung ist schlechthin leitend für die Deutung von Gott und Welt. Schelling weigert sich, anders von Gott zu reden, als wie es mit seinem wissenschaftlichen Verstande vereinbar ist.

7. Antwort an Eschenmayer

Diese Klarstellung zeigt mit aller Deutlichkeit, daß Schelling, so sehr er übrigens gegen die gesicherte und starr apologetische Haltung Jacobis recht haben mag, noch immer in kontinuierlichem Zusammenhang mit dem Ausgangspunkt seines Philosophierens steht. Es ist auch jetzt nicht seine Art, sprunghaft neue Ziele zu erschließen. Wieder ist es Eschenmayer, der durch einen scharfen Angriff auf die „Freiheit", den Schelling in seiner im Jahre 1813 herausgegebenen „Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche" zum Abdruck bringt[566], die

grundsätzliche Erörterung weitertreibt. Eschenmayer wendet sich mit klarer Erkenntnis des Entscheidenden gegen die „völlige Umwandlung der Physik in Ethik". Er verabscheut das „verruchte Spiel", das Männer wie Oken „mit dem Heiligen in der Naturphilosophie treiben". Er findet, daß der „dunkle Grund der Existenz Gottes" etwas „Teuflisches" an sich habe, und daß Schellings Vernunft sich „über die Idee Gottes" gestellt haben müsse, wenn sie Gott als Einheit zweier Prinzipien erfassen zu können glaube. „Der Ratschluß Gottes muß uns so heilig sein, daß wir nur vor ihm verstummen und blinde Ergebung in ihn haben können, keineswegs aber vernünfteln sollen."

Schellings Antwort führt gewiß nicht zu einer eindeutigen Widerlegung der Einwände. Aber sie gibt ihm Anlaß, an einzelnen Punkten seine Ansichten deutlicher auszusprechen. Schelling befürchtet bei Befolgung des Eschenmayerschen Ratschlags in die Nachfolge der negativen Theologie zu geraten, der „das Geistigste irrational, und dagegen das Ungeistige rational" erscheint, und die, „um Gott ja recht hoch und fern von allem Menschlichen zu stellen", ihm „sorgfältig alle verständigen und verständlichen Eigenschaften, Kräfte und Wirkungen" abnimmt. Schelling geht weiter und gibt Eschenmayer den Vorwurf zurück, den er gegen ihn erhoben hat. Ist nicht auch der Abweis solcher Prädikate, die vom Menschen hergenommen sind, nur möglich, wenn man über Gott verfügt? „Was er auch ist, das ist er durch sich selbst, nicht durch uns. Also kann ich ihm auch nicht zum voraus vorschreiben, was er sein soll. Er ist, was er sein will. Also muß ich erst seinen Willen zu erforschen suchen; nicht aber ihm zum voraus wehren, zu sein, was er sein will." Dieser Einspruch Schellings versetzt uns mitten in die theologisch-philosophischen Fragen der Gegenwart hinein. In der Tat ist es ein gefährliches und nur allzu leicht gehandhabtes Instrument, von dem postulierten transzendenten Ort Gottes aus jedes menschliche Reden von Gott in Frage zu stellen. Man muß den Willen Gottes erforschen, wenn man von seiner Transzendenz reden will. Ohne diese Gebundenheit ist das von Eschenmayer gebrauchte Argument eine gefährliche Waffe, die nur allzugern die eigene Überheblichkeit verdeckt.

Trotzdem ist es vermessen, wenn Schelling in dieser

Abwehr sich einfach auf die von Gott dem Menschen gegebenen Organe beruft und daraus folgert: „Du sollst erkennen Gott deinen Herrn von ganzer Seele und von ganzem Gemüt und mit allen deinen Kräften“[567]. Es trifft kaum den Einwand Eschenmayers und ist ebensowenig geeignet, Schellings eigene spekulative Absichten zu rechtfertigen, wenn er dem Menschen aufgegeben sein läßt, „die Absichten Gottes, auch die verborgensten, zu erkennen, aber nicht ferne und fremd zu bleiben als ein bloßer Knecht im Hause“. Denn dies Sichbekanntmachen mit den Absichten Gottes kann sich doch zuletzt nicht auf ein spekulatives Bescheidwissen beziehen; und das „Positive“, nach dem die Menschheit Verlangen trägt, wird ihr kaum ein „kräftiger, der wahren Ideen mächtiger Verstand“ geben können[568]. Auch nach der moralischen Seite nimmt Schelling den Einspruch Eschenmayers kaum ernst genug, wenn er das theoretisch betrachtet Irrige auch „notwendig moralisch kraftlos“ nennt. Auch hier ist ja die Frage, ob umgekehrt das theoretisch Richtige und spekulativ Klargelegte wirklich in dem moralischen Bereich schon auf einen eigenen Ort Anspruch machen kann. Schelling sieht hinter dem Einspruch Eschenmayers dieselbe geistfeindliche Macht am Werk, die er eben in Jacobi so scharf bekämpft hat. Aber so fraglos das Recht der Vernunft auf eigene Nachforschung durch den Glauben nicht für wertlos erklärt werden kann, so wenig kann doch die Philosophie beanspruchen, mit ihren Erkenntnissen die lebendige Gewißheit des Glaubens stützen zu können. Hier ist ein Punkt, an dem die Auseinandersetzung zwischen Schelling und Eschenmayer auch jetzt eine klare Auflösung nicht findet[569].

8. Die Weltalter.

Schon arbeitet Schelling aber während dieser literarischen Geplänkel an einem großen Werk, das das Problem von Gott und Welt einer ganzen Lösung entgegenführen sollte, aber nach der Zurückziehung aus dem schon begonnenen Druck uns nur als ein Fragment aus der Mitte des zweiten Jahrzehnts erhalten ist[570]. „Die Weltalter“ zeigen in ihrem allumspannenden geschichtsphilosophischen Aufriß schon die Grundform an, in der später die „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“ die

letzte Erkenntnis seines Lebens aussprach. Ihr erster Satz lautet: „Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet." Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind die drei großen Perioden, in denen das Weltgeschehen sich abspielt. Sie sollen ein sichtbares Zeichen dafür sein, daß die Philosophie im Begriff ist, aus der immanenten Dialektik herauszutreten und von dem „Urlebendigen" selbst zu zeugen, das die Substanz der Schöpfung ausmacht. Denn die menschliche Seele muß eine „Mitwissenschaft der Schöpfung" haben, wenn jene drei Perioden sich ihr in ihrem von Gott gesetzten Zusammenhang erschließen sollen. Platons Lehre von der Wiedererinnerung dient Schelling jetzt zur Stütze gegen die gehaltlose Dialektik Hegels. Ohne ein solches Fundament wäre nicht abzusehen, wie die dialektische Bemühung je an den Gehalt des Wirklichen herankommen sollte. Von hier aus erhält auch der Kampf gegen Jacobi und Eschenmayer seine eigentliche Bedeutung. Schelling braucht eine absolute Gewähr, wenn er mit seiner Philosophie die Wirklichkeit ausschöpfen und nicht nur eine selbstherrliche Logik aufrichten will. Davon, daß die Kritik sich immer wieder gegen die absolute Gewaltsamkeit der Philosophie Schellings richtet, sind keine neuen Aufschlüsse zu erwarten. Denn diese absolute Verankerung gibt Schelling allein die Möglichkeit, sich so, wie er einst gegen Fichte das eigentümliche Leben der Natur aufzuschließen sich mühte, jetzt den Ereignisgang der Geschichte zu erhellen.

Es wird einer zukünftigen Forschung vorbehalten bleiben, zu zeigen, wie die Abwehr der dialektischen Selbstgenügsamkeit vielmehr von dem Verlangen eingegeben ist, einen wirklichen Zugang zu den Phänomenen zu eröffnen[572]. Aber so wenig man Hegel gerecht würde, wenn man in ihm bloß den formalen Dialektiker zu sehen vermöchte, so wenig ist es nun damit getan, Schelling einfach als einen Vorläufer der modernen Phänomenologie anzusprechen und abzutun. Entscheidender noch als dieser Richtungsgegensatz wird die immer deutlicher durchbrechende Erkenntnis, daß die ernsthafte Philosophie, die, ohne die Dialektik darum zu verachten und ihre methodische Unentbehrlichkeit nicht anzuerkennen, von dem wirklichen Geschehen Kunde geben will,

einer Ermächtigung bedarf, die sie davor bewahrt, taube Nüsse zu knacken. Diese Ermächtigung kann der Philosophie so gut wie dem wirklichen Geschehen nur von einem Transzendenten zuteil werden. „Nur in dem Anblick des Höchsten lernt jedes Prinzip die ihm zukommende Stelle kennen; nur im Höchsten ist das Maß", und die Grundlage aller Entscheidung[573]. Die Schwierigkeit, über die Schelling nicht hinwegkommt, besteht in der eindeutigen Qualifizierung dieses Höchsten. Die Theologie seiner Zeit bot ihm keine Dogmatik an, die er nicht als Vergewaltigung der Freiheit des Philosophierens hätte erkennen müssen. Mit daran mag es liegen, wenn die Philosophie selbst bei der Kennzeichnung dieses Höchsten so stark beteiligt ist, daß die Ermächtigung eben dieser Philosophie von ihm kaum mehr erwartet werden kann. Schelling bietet keine Lösung an, die wir Heutigen in unserer philosophischen Notlage einfach übernehmen könnten. Aber er hat allerdings die methodischen Fragen gestellt, die unsere eigenen Fragen sind. Wie er die Blüte des romantischen Geisteslebens zu seiner eigenen Vergangenheit hatte, so haben wir heute eine Blüte des Humanismus zu unserer Vergangenheit. Hier wie dort ist das Verlangen nach Gegenwart so groß, daß eine bloß geistige und leere dialektische Umfassung der Wirklichkeit nicht mehr zu befriedigen vermag. Aber die Gegenwart läßt sich nicht befreien, wenn nicht zugleich die entscheidende Zukunftsgewißheit da ist, unter der das Leben in der Gegenwart allein seine Berufung zur Entscheidung zu empfangen vermöchte. Das ist die gemeinsame Situation, in der wir Heutigen mit Schelling uns vorfinden. Es ist zugleich der Rahmen, in dem die Spätphilosophie Schellings selbst sich abspielt.

„Durch innerliche Scheidung und Befreiung muß das Licht der Wissenschaft aufgehen, ehe es leuchten kann." Das Geschäft der Wissenschaft ist unverächtlich, aber es stellt nur erst ein „Streben nach dem Wiederbewußtwerden" dar. Die Erleuchtung selbst kann durch keine wissenschaftliche Dialektik gewährleistet werden. Der Philosoph ist in keiner anderen Lage als der Historiker auch. Ohne Beseelung der kritischen Ergebnisse kann ein wahres Verstehen sich nicht ergeben. Alles „bleibt dem Menschen unfaßlich, bevor es ihm selbst innerlich ge-

worden, d. i. auf jenes Innerste seines Wesens zurückgeführt worden, das für ihn . . . der lebendige Zeuge aller Wahrheit ist". Auch nach dieser Seite gilt es aber, die Grenze zu wahren. „Im Schauen an und für sich ist kein Verstand." „Wir leben nicht im Schauen; unser Wissen ist Stückwerk" und kann daher nicht anders als auf dem mühseligen Wege dialektischer Kritik erarbeitet werden. Schelling möchte die scharfe Grenze zwischen Theosophie und Philosophie nicht verwischen. Das theosophische Schauen mag immerhin den Vorzug eines naturhaften Besitzes gegenüber den leeren Konstruktionen der bloßen Dialektik aufweisen; von dem philosophischen Schauen ist es dadurch geschieden, daß es seines Besitzes nicht mächtig ist und daher wirklich im gleichen Stande mit der Natur sich vorfindet. Die Philosophie ist auf die Bahn des Forschens verwiesen. Philosophie und Wirklichkeit sind noch nicht eins. Die Früchte, die der Zukunft vorbehalten sein mögen, kann die auf hingebende Arbeit gewiesene Gegenwart noch nicht pflücken[574].

Es läßt sich leicht erkennen, daß Schelling nur deshalb ein solches Vertrauen zum gegenständlichen Gehalt der Geschichte fassen kann, weil er zuvor in der Natur einen Gegenstand erschlossen hatte, an dem die Begriffe „Kraft und Leben" gewonnen hatten. Jetzt gilt es, über die Natur hinauszugehen und „den Zusammenhang der Bewegung von Anfang bis zu Ende festzuhalten", die die Weltalter ausmachen. Das Geheimnis der Wiedererinnerung bürgt dafür, daß dieser erweiterte Gegenstand sich nicht gänzlich der Erkenntnis entzieht. Die „Geschichte des eigenen Lebens" wird ja zutiefst nichts anderes sein können als ein „kurzer Inbegriff" der „Geschichte des Weltalls". Aber diese Vergewisserung des Philosophen über seine eigene Zuständigkeit erhält ihre Bedeutung erst in dem damit ermöglichten Wagnis, nun auch in die widerspruchsvolle Geschichte des Lebens und der Welt wirklich einzutreten und auf die Anmaßung zu verzichten, mit einem einzelnen Wort ihr Rätsel lösen zu wollen. „Die Bewegung ist . . . das Wesentliche der Wissenschaft." Kein Satz und keine Wahrheit besteht losgelöst aus dieser Bewegung. Dieser Primat der Bewegung gegenüber dem isolierten Satz gibt erst die Möglichkeit, dem Widerspruch des Wirklichen gerecht zu werden. Allzugern suchen die

Menschen sich bei dem einmal gewonnenen Satz zu beruhigen. Gerade der Widerspruch zwingt aus dieser behaglichen Ruhe heraus zum Vollzug immer neuen Handelns. „Ohne Widerspruch . . . wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortschritt, sondern ewiger Stillstand, ein Todesschlummer aller Kräfte“[575].

Damit ist der Widerspruch nicht bloß als Faktor in einem gesicherten System anerkannt. Dazu fanden sich auch andere bereit. Für Schelling ist der Widerspruch die Wurzel alles Lebens. Während das Absolute zunächst nur die Indifferenz der Gegensätze sicherstellen zu sollen schien, und also vor allem das Gleichgewicht der Natur gegenüber dem Geist, des Realen gegenüber dem Idealen sichern sollte, wird es jetzt immer mehr zur Bürgschaft dafür, daß die Differenz hervortreten und mit dem ganzen Gewicht ihrer Spannung in die Welt eingreifen kann. Der Idealismus bekundet für Schelling jetzt seine eigentliche Unkraft darin, daß in seinem Zeichen alles so friedlich und harmlos geregelt erscheint. „Die Meisten würden nichts natürlicher finden, als wenn in der Welt alles aus lauter Sanftmut und Güte bestünde, wovon sie doch bald das Gegenteil gewahr werden.“ Schelling kämpft in dem Bewußtsein seiner Teilhabe an dem leidvollen Geschehen des Menschengeschlechts gegen die idealisierende Vereinfachung, der er nicht zu Unrecht vor allem Vorschub geleistet sieht durch die idealistische Befangenheit der modernen Theologie. Er wagt es, das „Idealisieren“ des Christentums, seine immer stärkere Ablösung von dem konkreten geschichtlichen Boden des Alten und Neuen Testaments als ein „Ausleeren“ zu bezeichnen. „Ein Gott, dessen höchste Kraft oder Lebensäußerung in Denken oder Wissen besteht; eine Welt, die nur noch Bild, ja Bild von dem Bild, ein Nichts des Nichts ist, ein Schatten von dem Schatten; Menschen, die auch nur noch Bilder, nur Träume von Schatten sind; ein Volk, das in gutmütigem Bestreben nach sogenannter Aufklärung wirklich dahin gekommen, alles in sich in Gedanken aufzulösen, aber mit dem Dunkel auch alle Stärke, und jenes . . . barbarische Prinzip, das überwunden, aber nicht vernichtet, die Grundlage aller Größe und Schönheit ist, verloren hat, . . .“ das sind ihm die gemeinsamen Merkmale einer Zeit, für die der Begriff und die aus dem Be-

griff herausgesponnene Welt- und Geschichtskonstruktion an die Stelle der Erfahrung der Wirklichkeit getreten sind. Nicht der ist Meister im Philosophieren, der auf dem schnellsten Wege mit der Wirklichkeit fertig wird, sondern der durch „beständigen Widerspruch" die Geburt der Erkenntnis aufhält. Deshalb ist dem älteren Schelling Sokrates die „hellste Erscheinung des ganzen Altertums", und deshalb gewinnt die kritische Haltung Kants ihm mit steigendem Alter wieder steigende Achtung ab, weil in der Philosophie der Mensch sich nicht zuerst als der Wissende geben soll, sondern als der Nichtwissende, als der, für den das „Wissenerzeugende" der Geist der Wahrheit selbst ist und für den das in der Philosophie zu Erstrebende gerade deshalb etwas Bescheideneres ist, nämlich „das dem eigentlich Wissenerzeugenden widerstrebende, durch beständigen Widerspruch es anhaltende — reflektierende —, aber eben darum für sich gewinnende freie Denken". Die Konstruktion des Widerspruchs erscheint bei dieser Sachlage als die „höchste Aufgabe der Wissenschaft". „Daher der Vorwurf, er fange die Wissenschaft mit einem Widerspruch an, dem Philosophen gerade so viel bedeutet, als dem Tragödiendichter . . . die Erinnerung bedeuten möchte, nach solchem Anfang könne es nur auf ein schreckliches Ende, auf grausame Taten und blutige Ereignisse hinauslaufen, da es eben seine Meinung ist, daß es darauf hinaus gehe"[576].

Hier ist aufs deutlichste der Punkt bezeichnet, wo die romantische Ideologie aus dem Grunde preisgegeben ist. Wer mit einer Generalkritik Schelling begegnen wollte und ihm vorwürfe, daß das Absolute in Gestalt eines ganz bestimmten Gottesbegriffs sein eigenes Philosophieren immer noch in der gleichen spekulativen Überheblichkeit erhielte, die er an seinem großen Gegner Hegel tadelt, würde zwar in der Sache nicht unrecht haben, aber gleichwohl verkennen, daß der existenzielle Einsatzpunkt seines Denkens ein gänzlich anderer geworden ist, und daß die Totalität, die man vielleicht auch jetzt noch herausspringen sieht, nicht mehr die glänzende der romantischen Poiesis, sondern die leiderfüllte der vom Widerspruch genährten menschlichen Geschöpflichkeit ist.

Von diesem in der Wirklichkeit gegebenen Bezugspunkt her muß man daher auch die erneuerte Potenzenlehre an-

sehen, die in den „Weltaltern" wenigstens in ihren ersten Ansätzen noch gegeben ist. Auch hier bleibt das Schema das alte, aber es wird mit einem neuen Geist erfüllt. Nur unter diesem Gesichtspunkt kann der prinzipielle Aufriß der „Weltalter" hier angedeutet werden. Auch in Gott muß der Gegensatz bereits seine Statt haben, wenn er in der Schöpfung der Welt hervortreten soll. Gott ist in der Notwendigkeit seiner Natur ein Nein und ein Ja, er ist eine „ewige Zurückziehung seines Wesens in sich selbst, in der keine Kreatur zu leben vermöchte"; und er ist zugleich ein „ewiges Ausbreiten, Geben, Mitteilen seines Wesens". Zuletzt ist er aber auch noch ein Drittes: „die Einheit des Ja und des Nein". Diese drei Bestimmungen sind von der Natur Gottes unabtrennbar; sie zusammen erst machen Anfang, Mitte und Ende der göttlichen Notwendigkeit aus. Anfangen aber kann die Bewegung in der göttlichen Natur nicht mit einem zuversichtlichen Sein, weil der Weg des Lebens nicht vom Sein in das Nichtseiende, sondern nur vom Nichtseienden zum Sein führen kann. Gerade in der verneinenden Kraft seines Wesens liegt die Gewähr eines wirklichen Anfangs. So wie in der Philosophie das Nichtwissen der „Anfang aller Wissenschaft" ist, so beruht überhaupt aller Anfang darauf, „daß das nicht sei, das eigentlich sein soll". Nur in dieser Lage kann der Anfang der Wille sein, der das Sein aus der Insichverschlossenheit zu befreien trachtet. „Sichwollen und Sichverneinen als seiend ist eins und dasselbe." Das ist die an Schopenhauer gemahnende und dem Panlogismus sich versagende Einleitung der Bewegung, die Gefahren heraufbeschwört von unabsehbarer Tragweite. Denn allerdings kann dies Sichselberwollen im Anfang zu einem Beharren im Nichtseienden führen, wenn es später einmal sich nicht um Gott, sondern um die Kreatur handelt. Aber ohne dies vorausgesetzte Nein wäre das nachfolgende Ja ohne Kraft. Das in sich zurückgedrängte Wesen Gottes kann allein den Willen haben, in das lautere Sein hinauszutreten. Aber mit dem Hervortritt des Seins scheint die Einheit des Wesens zerrissen. „So liegt der Tag in der Nacht verborgen, nur überwältigt durch die Nacht, so die Nacht im Tag, nur niedergehalten vom Tag." Das Böse und das Gute zeigen sich wechselweise herrschend und beherrscht, und es bedarf

des Dritten, das zum Anfang zurücklenkt, aber nun nicht mehr Anfang, sondern Ende ist. Das Ende ist frei von der Not des Anfangs, weil es das Geschehen hinter sich hat und am Ziel ist. In dieser Dreiheit erst erfüllt sich der Begriff der ersten Natur: sie ist „ein ewig in sich selbst kreisendes Leben", in dem keine der drei Potenzen eindeutig die Oberhand zu erlangen vermag. Diese verborgene Notwendigkeit der göttlichen Natur ist gleichsam die Substanz des Lebens: „das beständige innere Trieb- und Uhrwerk, die ewig beginnende, ewig werdende, immer sich selbst verschlingende und immer sich selbst wieder gebärende Zeit"[577].

Wie soll dieser Kreislauf anders enden als dadurch, daß die Freiheit über der Notwendigkeit aufleuchtet, die von der Notwendigkeit nur geschieden sein kann durch ihre Sucht- und Naturlosigkeit? „Was nun wirklich ist oder wirklich zu sein strebt, ist eben damit im Widerspruch, und Widerspruch ist die Ursache aller Notwendigkeit. Ein inniges Gefühl sagt uns, nur über dem Sein wohne die wahre, die ewige Freiheit." Diese Freiheit ist „die verzehrende Schärfe der Reinheit", wie sie nur als „Geist", als das schlechthin „über Sein und Nichtsein Erhabene" sich zu bezeugen vermag[578].

Dies Doppelte, die dreifaltige Notwendigkeit und die einfaltige Freiheit, gibt in seiner Einheit erst den „wirklichen lebendigen Gott" und damit die Voraussetzung der wirklichen Schöpfung, die nicht in ewig kreisender und unentschiedener Sucht sich verzehrt wie die Notwendigkeit, sondern im Aufblick zur Freiheit von wahrer Sehnsucht erfüllt wird. Die Befreiung dieser Sehnsucht bezeichnet den Augenblick der Entscheidung. Das „Weltei" als der mythische Ausdruck der kreisenden Notwendigkeit zerspringt. Das Höhere und das Niedere tritt jedes an seinen gehörigen Ort. Es wird „Raum" und „Platz" geschaffen dadurch, daß die erste Potenz als „der erste Grund der Natur" nach unten tritt, die zweite Potenz als die „Geisterwelt" und das „Mittel" in die Mitte gelangt und die dritte Potenz „als die allgemeine Seele, durch die das Weltall beseelt wird", zum Höchsten wird[579].

Natürlich wehrt Schelling das Mißverständnis ab, daß die widerspruchsvolle Natur Gottes dem seienden Gott „vorangegangen" und dieser Gott daher ein gewordener

Gott wäre. Er prägt den Begriff einer „ewigen Vergangenheit“, der doch darum nicht gegenstandslos wird, weil „er von aller Ewigkeit her Vergangenheit war“. Auch in Gott bleibt die Vergangenheit das Überwundene. Auch in ihm ist die Gegenwart erst dadurch entschiedene Gegenwart, daß sie die Vergangenheit hinter sich hat. Hier tritt die Absicht auf den Menschen hervor. Dadurch wird die Wirklichkeit Gottes mit einer gewagten Zweideutigkeit belastet, aber sie dient als ein ernst zu nehmender Hinweis darauf, daß dies „in einem beständigen Zirkel umlaufende Leben“, welches Gott als ewige Vergangenheit überwältigt hat, als die Natur des Menschen mitten in der Zeit „ein Leben der Widerwärtigkeit und Angst“ heraufführen kann, wenn nicht der Mensch Verzicht leistet „auf das eigne von Gott unabhängige Leben“. In Gottes Herrlichkeit sind die drei Potenzen zu einer kräftigen Eintracht verbunden: „Ich bin, der da war, der da ist und der da sein wird.“ Aber im Menschen bleibt immer die Möglichkeit, daß das, was nicht sein soll, die Vergangenheit, ihr eigenes Selbst sucht und dem Bösen eine Statt in der Schöpfung bereitet. Nur die Überwindung dieser Vergangenheit läßt das Leben des Menschen als zur Teilhabe an der göttlichen Freiheit berufen erscheinen. Jede Philosophie, die an der Kehrseite des menschlichen Lebens vorbeisieht, erscheint als wie von gestern. Sie sieht über die reale Basis des menschlichen Standes hinweg und hat kein Verständnis dafür, daß „die Furcht Gottes der Weisheit Anfang“ ist. Daß der Mensch das Böse hinter sich läßt, ist die Voraussetzung dafür, daß das Gute leuchtet. „Nicht von dem Leichtentfalteten, sondern vom Verschlossenen, das nur mit Widerstreben sich zur Entfaltung entschließt, wird die größte Herrlichkeit der Entwicklung erwartet“[580].

9. Über den Zusammenhang der Natur und der Geisterwelt

Die bruchstückhafte Darstellung der „Weltalter“ erlaubt nicht, über die Stellung des Menschen zur Natur und zu Gott volle Klarheit zu gewinnen. Dafür, daß die Lage des Menschen, trotz der anfänglichen Hervorkehrung des Widerspruchs noch nicht in ihrer vollen Bitternis gesehen wird, und auf der anderen Seite die Auf-

lösung des Widerspruchs noch in allzugroßer Nähe einer magischen Veranstaltung erscheint, daß der Naturalismus also noch immer ein zu großes Übergewicht über das Eigentümliche des menschlichen und geschichtlichen Lebens behauptet, ist das um 1816 entstandene Gespräch „Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt“[581] Beweis. Auch hier fehlt zwar der Hinweis auf das Schreckliche nicht ganz, das „nicht nur geschieht und geschehen wird, sondern geschehen muß“; aber auch hier ist dies Schreckliche allzu einfach mit der irdischen Gründung des Menschen verknüpft. Der leere Idealismus wird zwar bekämpft, der „eine Pflanze ohne Wurzel“ sein möchte, aber nun umgekehrt eine magische Hoffnung erweckt, auch den Leib des Menschen dem Höheren gefügig zu machen und mitsamt dem Geist und der Seele zu verklären. Es wird von einem „höchsten Hellsehen“ geträumt, wo „das ganze Wesen in Einen Brennpunkt zusammengedrängt“ ist, „der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich vereinigt“. Allzu freundlich nimmt das Geschäft des mit solchen Hoffnungen befriedigten Philosophen sich aus, der „lieber mit dem geselligen Kranz im Haare als mit der wissenschaftlichen Dornenkrone“ gesehen sein möchte[582].

10. Philosophie der Mythologie und Offenbarung

Schelling hat sich wahrlich mit der hier gegebenen Aussicht als mit seinem letzten Vermächtnis nicht zufrieden gegeben. Schon die „Erlanger Vorträge“ aus dem Jahre 1821[583] verraten einen höheren Anspruch der Wissenschaft, und vor allem das entscheidende Werk der Spätzeit, die vierbändige „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“ zeigt Schelling auf einer Höhe der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, die von ihm zuvor nicht erreicht war[584]. Im Rahmen einer Monographie der Romantischen Schule kann auch dieses Werk freilich nur als ein letzter Ausklang gewürdigt werden, während es seinem eigenen Problemgehalt nach eher als Auftakt einer Problementwicklung angesehen werden muß, innerhalb welcher erst unsere Zeit einen weiteren bedeutungsvollen Schritt zu tun im Begriff ist. Die „Philosophie der Mythologie“ wird durch eine „historisch-kritische“ und

durch eine „philosophische“ Einleitung eröffnet, von denen die zweite nichts Geringeres als die „Darstellung der reinrationalen“ oder „negativen Philosophie“ zum Ziel hat. Auch die eigentliche Darstellung der Mythologie wird wiederum durch eine prinzipielle Erörterung über den Monotheismus eingeleitet, die bis auf die Grundvoraussetzungen des philosophischen Denkens zurückgeht. Die „Philosophie der Offenbarung“ wird gleichfalls erst nach einer sorgfältigen Einordnung in das Ganze der Philosophie und nach einer ausführlichen Vermittlung mit der Philosophie der Mythologie, deren entscheidende Fortsetzung sie ist, als „positive Philosophie“ zur Darstellung gebracht.

Ein reiches Leben philosophischer Forschung, aber auch philologischer und theologischer Arbeit ist in dies Werk eingegangen und gibt ihm zugleich mit einer reifen Lebens- und Glaubenserfahrung sein Gepräge. Es verleugnet zwar seine Herkunft von der romantischen Vergangenheit nicht. Es hält im Prinzip fest an dem Beruf der Philosophie, in dem Ganzen der Erfahrung mit Einschluß des Glaubens die Autonomie des menschlichen Geistes zu behaupten. Aber der Anspruch dieser Autonomie hat sich gegen den Überschwang romantischer Selbstgewißheit und romantischer Schaffenssehnsucht von Grund auf gewandelt. Die systematische Möglichkeit, die in der Folge der Mythologien sich abspielende und in dem Ereignis der Offenbarung sich krönende Menschengeschichte in einem streng und einheitlich durchgeführten philosophischen Aufriß zu umspannen, mag auch jetzt noch ein Wagnis darstellen, dem die Kräfte der Philosophie grundsätzlich nicht gewachsen sind. Nicht die Form dieses großen philosophischen Vermächtnisses kann Endgültigkeit für sich in Anspruch nehmen. Aber diese Form ist hier nicht mehr als der unvermeidlich zweideutige Ausdruck eines Geistes, der in jeder Zeile fast bekundet, daß er nicht der Herr über die Wirklichkeit sein will, sondern von dem Herrn der Wirklichkeit sich in Dienst genommen weiß. Das ernste Wort: „Derjenige herrscht am meisten, der am meisten dient“, gibt den Grundsinn richtig wieder, in dem allein noch die Autonomie behauptet wird. Gerade der durch die veränderte Lage gegebene Zwang, den „Inhalt unseres eigenen Den-

kens“ auch mit der „großen Erscheinung des Christentums“ zu erfüllen, darf nicht durch den Versuch nichtiger Systeme für respektiert gehalten werden, die auch dem Christentum in ihrem rationalen Gefüge einen bestimmten Ort anweisen, aber eben damit sich über seine Wirklichkeit hinwegsetzen. Schelling erkennt die Tatsache der christlichen Offenbarung als eine Instanz für die Philosophie an, nur eben nicht als eine solche Instanz, die hinfort das freie Philosophieren aufhöbe. Er kämpft, ähnlich wie Baader, aber mit unvergleichlich tieferer Achtung vor der wirklichen Erfahrung und auf Grund unvergleichlich besonnenerer logischer Rechtfertigung, nach zwei Fronten, sowohl gegen den absoluten Idealismus und Rationalismus, der das Logische mit dem Wirklichen gleichsetzen möchte, als auch gegen den philosophiefeindlichen Glaubensstandpunkt, der die Offenbarung als ein *noli me tangere* ausgibt und der Erkenntnis überhaupt den Zutritt zu ihr verwehren möchte. Die entscheidende Wandlung, die über die besondere Stellung zu dem Faktum der Offenbarung hinaus die gesamte Haltung der Philosophie betroffen hat, läßt sich am deutlichsten aus dem Verhältnis der Vernunft zur Erfahrung ersehen. „W a s existiert, oder bestimmter, was existieren werde, . . . dies ist Aufgabe der Vernunftwissenschaft, dies läßt sich a priori einsehen, aber d a ß es existiert, folgt daraus nicht, denn es könnte ja überhaupt nichts existieren. Daß überhaupt etwas existiere, und daß insbesondere dies Bestimmte, a priori Eingesehene in der Welt existiere, kann die Vernunft nie ohne die Erfahrung behaupten“[585].

In dieser Bescheidung vor der Erfahrung bekundet sich auf jeden Fall eine Haltung, die durch ihre kritische Reife von der romantischen Einstellung geschieden ist. Sie ist aber zugleich das natürliche Ergebnis einer Wesensveranlagung, die Schelling schon früh in den entscheidenden Gegensatz zu Fichte brachte und ihn zur Rettung der Natur vor den Übergriffen einer alles ihrem eigenen Gesetz unterwerfenden logischen Methode bewog. Das Verhältnis des Absoluten zum Endlichen und das damit zusammenhängende Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen, von dem die Krisis des romantischen Bewußtseins ihren Ausgang nahm und das der eigentliche Angelpunkt der weiteren Entwicklung war, stellt sich unter dem veränder-

ten Gesichtspunkt auf eine Weise dar, die nicht durch einen Gewaltspruch der Philosophie entschieden wird, sondern durch das anerkannte Eingreifen einer endgültigen Macht entschieden ist.

Wenn Einzelnes als ein Hinweis auf eine völlig veränderte Lage gelten darf, dann kann es kaum etwas Bezeichnenderes geben als die neue Einschätzung von Aristoteles und Kant. Immer deutlicher läßt Schelling durchblikken, wie sehr er Kant nicht nur wegen eines einzelnen Punktes, wie etwa der Anerkennung des radikalen Bösen, sondern wegen seines philosophischen Realismus und seiner kritischen Nüchternheit den allzu eindeutigen und selbstgewissen idealistischen Systembildnern vorzieht. „Wer aus der Philosophie sein besonderes Studium macht, hat noch immer mit Kant anzufangen.“ Nicht für Hegel, sondern für Kant möchte er den Ehrennamen des „deutschen Aristoteles“ vorbehalten wissen. Aristoteles aber ist derjenige, dessen Philosophieren für die innere Prägung der Schellingschen Spätphilosophie maßgebend geworden ist. Die Grundbegriffe von Potenz und Aktus, von Was und Daß, von Nichtseiendem und Seiendem hat er seinem eigenen Geständnis nach von Aristoteles sich zuweisen lassen. Schelling hört nicht auf, Platon zu rühmen als den „Gipfel der hellenischen Wissenschaft“, aber er fügt hinzu, daß ein solcher Gipfel „nur an Einer Stelle und wie im Flug“ berührt werden konnte. Aristoteles dagegen „befriedigt nicht, was nur ausgezeichnete Geister erfinden oder sich zueignen konnten; er sucht, was allen oder doch den meisten einleuchtet, was jede Zeit, was Menschen jedes Landes und Volkes annehmen und brauchen können“. „Groß war in allen Zeiten Platons Wirkung, der eigentliche Lehrer des Morgen- und Abendlandes war Aristoteles.“ In seiner Nachfolge muß die ernsthafte Arbeit der Philosophie geleistet werden. „Der beste Verlauf eines der Philosophie geweihten Lebens möchte sein, mit Platon anzufangen, mit Aristoteles zu enden“[586].

Was Schelling an der Philosophie des Aristoteles am meisten bewundert, ist seine Anerkennung der Erfahrung bei gleichzeitiger entschiedenster Betätigung des freien Denkens. Aristoteles hat mit seinem Philosophieren einen Begriff des Empirismus zur Darstellung gebracht, der die gegenständliche Gebundenheit des Denkens nicht als Be-

engung, sondern als Erweiterung erscheinen läßt. Die Beschäftigung mit der Mythologie und der Offenbarung verheißt Schelling gerade deshalb so entscheidende Aufschlüsse, weil eine an entscheidenden Tatsachen begründete Ansicht geeignet ist, „auch die Philosophie und das philosophische Bewußtsein selbst zu erweitern“. Das ganze Spätwerk ist in ständig mitsprechender Opposition gegen Hegel geschrieben. Der mythologische Prozeß der Menschengeschichte und vollends die christliche Offenbarung sind nicht dazu da, um einer voraus fertigen und für sich selbst entscheidenden logischen Konstruktion zu inhaltlicher Erfüllung zu verhelfen, sondern an diesem Geschehen muß das Denken die entscheidenden Grundlagen des Sinnes aufweisen. Der Widerstand des Aristoteles gegen die bloßen Dialektiker und sein Hinschauen auf das „schlechthin Einartige und Einsinnige“ (*ἁπλοῦν*) ermutigen ihn in seinem eigenen Kampf gegen die herrschende Philosophie der Zeit. „Der Beruf zum Philosophieren zeigt sich in dem Bedürfnis, das nicht ruhen läßt, eh' man sich bewußt ist, auf die schlechthin einfachen untrüglichen Elemente gekommen zu sein.“ Mit Goethe muß man „an die Einfalt glauben lernen“, wenn man von den trügerischen Gespinsten einer selbstherrlichen Logik sich nicht täuschen lassen will[587].

Die ganze Anstrengung der Vernunftwissenschaft erschöpft sich in der nachdenkenden Konstruktion des Was. Nichts Anderes heißt es, wenn ihr das Feld der Möglichkeiten als ihr Aufgabenkreis zugesprochen wird. Über das Wirkliche hat sie keine Verfügung; an dem Daß vermag sie sich nur begrenzt zu finden. Ihr „Geschäft“ besteht darin, „alles hervorzuziehen, was im Seienden als Möglichkeit verborgen ist, um nach Erschöpfung aller Möglichkeit zu dem zu kommen, was das durch sich selbst Wirkliche ist“. Daran aber scheidet sich der Charakter der Zeiten, ob dies Wirkliche im Bereich des Kosmischen, d. h. als das Außergöttliche gefunden wird, oder ob es als Gott selbst, d. h. in der durch Christus bezeugten Geschichte erkannt wird. Der „antiken Denkart“ entspricht es, diese Welt als einen „glückseligen Gott“ zu verherrlichen, während das Christentum den Menschen „von dieser Welt befreit“ hat und sie ihn nicht mehr als ein „Sein“, sondern bloß als einen „Zustand“ betrachten läßt. Nach dem Pau-

luszitat 1. Kor. 7, 31 „vergeht die Gestalt dieser Welt“, um dem Reich Gottes Raum zu geben, das dem Götzendienst dieser Erde ein Ende setzt[588].

Unter diesem Betracht muß die Unterscheidung der negativen und positiven Philosophie begriffen werden. Allerdings ist die negative Philosophie nicht einfach mit der antiken oder vorchristlichen Philosophie in eins zu setzen. Denn ihre Aufgabe wird von Schelling nicht etwa mit dem Durchbruch der positiven Philosophie für erledigt gehalten. Jede Philosophie muß als rationale oder negative Philosophie anfangen. Aber dieser Anfang gewinnt ein ganz anderes Ansehen, wenn er nicht schon selbst das Ende, sondern der Auftakt einer positiven Philosophie ist. Die Ansprüche der rationalen Philosophie müssen sich von vornherein begrenzen, wenn die Erfüllung erst von der positiven Philosophie zu erwarten ist. Denn wenn ein solcher Abschluß der negativen Philosophie nicht bevorsteht, wird sie sich selbst ermuntert fühlen, als abschließende Erkenntnis aufzutreten. Schellings erbitterter Kampf gilt einer solchen unechten und zu Unrecht sich blähenden negativen Philosophie, wie er sie in dem dialektischen System Hegels vorzufinden glaubt. „Die Verwirrung, in welche die Philosophie in der letzten Zeit geraten ist, schreibt sich vorzüglich davon her, daß jene Unterscheidung“ — zwischen dem möglichen Was und dem wirklichen Daß — „nicht gemacht, daß das, was das Seiende selbst ist, mit in den Prozeß hereingezogen worden ist, anstatt daß es bloß Resultat ist der durch ihn vollbrachten Ausscheidung dessen, was nicht das Seiende selbst ist“. „Hier, in der Nicht-Unterscheidung der negativen und positiven Philosophie, und daß man mit einer Philosophie, die richtig verstanden nur negative Bedeutung haben konnte, erreichen wollte, was nur der positiven Philosophie möglich ist — darin . . . liegt der Grund der Verwirrung und des wilden, wüsten Wesens, in das man hineingeriet, indem man Gott erst als in einem notwendigen Prozeß begriffen darzustellen suchte, hernach aber, da es hiermit nicht weiter ging, zu frechem Atheismus seine Zuflucht nahm“[589].

Mit dieser scharfen Frontstellung gegen Hegel und sein Gefolge ist aber zugleich schon die ernsthafte Aufgabe der negativen Philosophie bezeichnet. Es ist nicht Schellings

Absicht, die Philosophie vor dem herzukommenden Glauben nur einfach zum Schweigen zu verurteilen. Die Philosophie hat als rationale Philosophie die unerläßliche Aufgabe, ihre eigene Unzulänglichkeit gegenüber dem Daß und dem entscheidenden Faktum der geschichtlichen Wirklichkeit festzustellen. Sie muß durch geregelte Selbstkritik sich davor schützen, an Gott und seiner Bezeugung in der Geschichte ein Beispiel der Logik darbieten zu wollen. Hegels Fehler war nicht seine Logik, sondern die Hypostasierung des Begriffs der logischen Bewegung, die, wie unabhängig man sie von allem Subjektiven nehme, doch immer nur im Gedanken sein kann“, aber nicht eine objektive Bedeutung, und gar die eines „Prozesses“ annehmen darf. Gerade darin sieht Schelling jetzt das bleibende Ergebnis der Kantischen Kritik, daß es keinen „positiven Rationalismus“ mehr geben kann. Negative Philosophie und Kritik der Vernunft sind zwei Bezeichnungen für dieselbe Sache. „Kant läßt . . . der Vernunft . . . nichts als die Wissenschaft, die sich in das reine Was der Dinge einschließt, und seine deutlich ausgesprochene Meinung ist, daß dieser reine Rationalismus das einzige an der Stelle der alten Metaphysik übrig Bleibende sei.“ Erst an der Stelle trennt sich Schelling von Kant, wo die Frage einsetzt, ob denn diese kritisch gereinigte rationale Philosophie das Ganze der Philosophie sei. Hier ist Schelling nicht zur Anerkennung der Kantischen Schlußfolgerungen bereit. Nachdem der Rationalismus als schlechthin negativ sich herausgestellt hat, gewinnt die Frage nach dem Positiven in der Philosophie erst ihre entscheidende Bedeutung. Es fragt sich allerdings, „ob denn nun nach Zerstörung der alten Metaphysik das andere, positive Element vollkommen vernichtet sei, ob nicht vielmehr, nachdem sich das Negative im reinen Rationalismus niedergeschlagen habe, das Positive sich nun erst frei und unabhängig von jedem in einer eigenen Wissenschaft gestalten müsse“[590].

Das ist das Verhältnis der negativen zur positiven Philosophie, soweit es rein methodisch sich ansehen läßt. Nun tritt aber als ein maßgebendes Kennzeichen die Stellungnahme zum antiken und zum modernen Geschichtsbegriff hinzu. Wenn die negative Philosophie die rationalen Möglichkeiten zu erschließen hat, so soll sie dabei prinzipiell

zwar als logische Technik verfahren. Sie soll bestrebt sein, „alles so weit nur möglich ohne Gott, . . . bloß natürlich oder vielmehr nach rein logischer Notwendigkeit, zu begreifen". Sie soll mit dem Enthusiasmus der Jugend, wie Schelling ihn in der Naturphilosophie selbst bezeugt hatte, den Aufbau der möglichen Welt in seiner gesetzlichen Ordnung, nach dem Grundriß der Potenzenlehre, „in größter Ausdehnung und Stetigkeit" ausführen. Überall gilt es, den möglichen Ausgangspunkt des Prozesses in der Zurückgehaltenheit des Seinkönnens als in seiner ersten Potenz zu erfassen. Diese noch im Nichtseienden verharrende Möglichkeit, die als solche den Vorzug der noch nicht an das vielfältige Sein hingegebenen Einheit hat, muß aber den Eintritt in das Seiende wagen, damit die Möglichkeiten erschöpft werden, damit der Durchgang durch die vielen Gestalten, der die zweite Potenz vertritt, der Reiz des Könnens und der in ihm liegenden Unbefriedigtheit durch die gemachte Probe behoben und alle diese Möglichkeiten als Wirklichkeit durch die dritte Potenz in Besitz genommen und von dem Geist zu wirklicher Einheit zusammengeschlossen werden können. An dem Faden dieser Potenzenlehre bahnt Schelling sich den Weg zunächst durch den ganzen Bereich des Negativen. Aber diese Bemühung kann und soll nicht mehr als ein „Vorspiel" sein. Als „letztes Ziel der Vernunftwissenschaft" wird sich die Frage nicht unterdrücken lassen, worauf ihre ganze Arbeit zuletzt abzweckt, wo denn die Stufenfolge des rationalen Systems, in dem jede Stufe die Möglichkeit der nächsthöheren in sich begreift, ihren Abschluß findet. Das heißt aber nichts anderes, als daß auch in der negativen Philosophie der Frage nach Gott sich nicht wird ausweichen lassen. An der Antwort, die darauf gegeben wird, scheiden sich die Wege des Heidentums und des Christentums[591].

Für eine kritische Haltung, die also nicht einfach Möglichkeit und Wirklichkeit, Was und Daß verwechselt, gibt es an der Grenze der negativen Philosophie die Wahl, zu resignieren oder dem Anspruch der Wirklichkeit sich zu öffnen. Die erste Möglichkeit sieht Schelling am eindrücklichsten bei Aristoteles verkörpert, während er die zweite in seiner positiven Philosophie zu verwirklichen sucht. Die kritische Haltung schließt den Verzicht darauf in sich, aus dem Apriorismus der rationalen Konstruktion durch

Unterstellung existenzieller Behauptungen herauszutreten. Die Grundfrage der „transzendentalen Deduktion", wie sie Kant in der Kritik der reinen Vernunft aufrollt und wie sie das Recht gegenständlicher Erkenntnis auf das Zusammentreffen der subjektiven Vernunftgrundlagen mit dem Erfahrungsdatum zurückführt, lebt auf, wenn Schelling sowohl die „immanente Notwendigkeit" des rationalen Systems mit Einschluß der Natur- und Geistesphilosophie hervorhebt, als auch die bestätigende Instanz der Erfahrung anerkennt. Schelling denkt nicht daran, den hiermit bezeichneten Aufgabenkreis der negativen Philosophie, das $1 + 2 + 3$, was als „innerer Organismus aufeinanderfolgender Potenzen" entwickelt wird, abschätzig zu beurteilen. Der größte Teil seiner frühen Produktion hatte sich innerhalb des Rahmens vollzogen, den er jetzt der negativen Philosophie zuwies. Er sagt sich nicht von dieser Arbeit los, so gewiß ihre Erledigung nunmehr im Schatten der neuen positiven Philosophie stehen muß. Die „vollkommene Ausführung" der negativen Philosophie ist nur den „Werken der alten deutschen Baukunst vergleichbar, nicht das Werk Eines Menschen, Eines Individuums, ja nicht einmal Eines Zeitalters". Aber obwohl diese Philosophie ein Ganzes und in sich vollendet ist, so trifft sie doch zuletzt auf eine Paradoxie, die einerseits allerdings ihr endgültiges Ende bedeutet und als solches in klassischer Weise von Aristoteles als Finalursache anerkannt ist, andererseits zum Anfangspunkt einer völlig umgewendeten, d. h. eben positiven Betrachtungsart wird[592].

Das letzte Ziel, auf das die negative Philosophie lossteuert, ist Gott, insofern er — und auch dies formuliert Schelling im Hinblick auf Kant — die „zum Abschluß der menschlichen Erkenntnis" „notwendige Vernunftidee" darstellt. Aber während Hegel an dieser Stelle nach Schellings Meinung übersah, daß hier keine transzendente „Erkenntnis Gottes", sondern nur ein immanenter und vorausgesetzter Abschluß der Erkenntnis gegeben war, hält Schelling sich streng an die kritische Basis seines Philosophierens. Er weiß, daß gerade für dieses Letzte die Versicherung an der Erfahrung versagt, die überall sonst den Ergebnissen der negativen Philosophie zur Seite steht. Er weiß aber ebenso gut, daß nur deshalb der ganze Umkreis des Möglichen von der Philosophie durchmessen

wird, weil es ihr uranfänglich um dies Letzte zu tun ist, das „ganz Aktus, reine Wirklichkeit", das nicht mehr das — wenn auch im universellsten Sinn — „Seinkönnende", sondern das „Seiende selbst" ist. „Dieses so Beschaffene also, nur im reinen Wissen zu Wissende, weil allein ganz Seiende, wird die Philosophie, nachdem sie bei ihm angekommen, ebensowenig einer anderen Wissenschaft zur wirklichen Erkenntnis überlassen, als sie es selbst unerkannt liegen lassen kann; dieses vielmehr wird sie sich selbst vorbehalten als den ihr eignen Gegenstand, gegen den sie alle vorausgegangenen für nichts, als für sie nichtseiende, geachtet hat, als solchen wird sie ihn anziehen, um es mit ihm zur wirklichen Erkenntnis zu bringen." Aber indem die Philosophie sich dies eingesteht, sieht sie sich zugleich in einer peinlichen Verlegenheit. Sie kann ihre eigene Abkunft aus dem Möglichen und bloß Seinkönnenden nicht verleugnen. Sie sucht Gott, und sie hat auf dem Wege zu ihm nur ihre eigenen Möglichkeiten entfaltet und eine Welt auferbaut, die gerade nicht in der Freiheit der göttlichen Herrlichkeit besteht, sondern die von der Notwendigkeit beherrschte Ideologie des philosophierenden Subjekts und die durch sie zugleich repräsentierte außergöttliche Wirklichkeit der von Gott losgekommenen Welt darstellt. Die Philosophie findet im äußeren Kosmos so gut wie in der sittlichen Welt immer nur ihr eigenes Gesetz vor, das sie schließlich nicht anders denn als „Fluch" erfahren kann, weil es dem philosophierenden Subjekt die Möglichkeit nimmt, zu Gott als dem eigentlichen Ziel seines Sehnens und Arbeitens zu gelangen[593].

So aber tritt der „Wendepunkt" ein, der allein die Erlösung aus der ungeendeten Verfallenheit an die aus der Möglichkeit sich gebärende Notwendigkeit des Gesetzes zu verheißen scheint. „Für das Ich nämlich ist die Möglichkeit da, nicht zwar sich aufzuheben in seinem außergöttlichen und unheilvollen Zustande, aber doch sich als Wirkendes aufzugeben, sich in sich selbst zurückzuziehen, sich seiner Selbstheit zu begeben." Das Ich tritt „auf Gottes Seite hinüber", indem es sich aus seiner zum Gesetz erstarrten Betriebsamkeit herausstellt und ein „kontemplatives Leben" beginnt. Die höchste Stufe der Kontemplation ist aber die Aristotelische Versenkung in den reinen Nus, in der das Intelligible unmittelbar berührt wird

und Gott als „unendlicher, sich immer wieder denkender Aktus des Denkens" die endgültige Spitze der antiken Philosophie bedeutet. Aber dieser verzichtende Akt der Kontemplation hält nicht das, was er verspricht. Er führt immer nur auf ein „ideelles Verhältnis" zu Gott. „Denn die kontemplative Wissenschaft führt nur zu dem Gott, der Ende, daher nicht der wirkliche ist, nur zu dem, was seinem Wesen nach Gott ist, nicht zu dem aktuellen." Die vorige Verzweiflung kehrt daher zurück. Die negative Philosophie endet mit dem Nichtwissen. Sie weiß nichts von dem, was das „allein Wissenswerte" ist. Denn damit, daß sie es als das „reine abstrakte Daß" begreift, bleibt es ihr in seiner anfänglichen und positiven Kraft verschlossen[954].

Die wirkliche „Krisis der Vernunftwissenschaft" wird durch den kontemplativen Verzicht gar nicht ernstlich heraufgeführt, weil es nicht auf eine Änderung des Denkens ankommt, sondern auf eine Änderung des Willens. Die „Eitelkeit des Daseins", in die das Ich durch die Verwirklichung seiner eigenen Möglichkeiten geraten ist, kann es nur um so schmerzlicher empfinden, je deutlicher ihm die wahre Idee der Wirklichkeit vor Augen tritt. Statt zu Gott hinzugelangen, hat das Ich sich nur immer weiter von ihm entfernt. Aber in dieser Lage hilft schlechterdings nicht die am äußersten Rande der negativen Philosophie gerade noch mögliche Erkenntnis. „Ihn, ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst tatsächlicher dem Tatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz, der der Herr des Seins ist." Nur ein solcher wirklicher Gott, nicht die Idee Gottes kann dem Verlangen des Menschen „mit seiner Hilfe entgegenkommen", die gewiß „keine verdiente . . ., sondern nur eine unverdiente eben darum inkalkulable, überschwängliche sein kann". Dies Verlangen bezeichnet Schelling mit Recht als „Religion", und zwar nicht als eine „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" — die ist schon in der Rückwendung zu dem Daß am Ende der negativen Philosophie gegeben —, sondern als eine positive Religion, die ihrem Wesen nach nicht etwa „Postulat der praktischen Vernunft" sein kann, sondern auf die Not des in die Verzweiflung geratenen Individuums eine Antwort gibt[595].

Damit erst ist das Feld erschlossen, auf dem die Arbeit der positiven Philosophie sich zu vollziehen hat. Damit ist aber zugleich klargestellt, daß positive Philosophie erst im Zusammenhang mit der christlichen Offenbarung möglich ist. Denn die mythologischen Gestalten der positiven Religion sind selbst noch in einem Prozeß begriffen, der gewissermaßen dem Prozeß der negativen Philosophie parallel läuft. Erst mit der Offenbarung kann das Geheimnis des mythologischen Prozesses sich erschließen; so wie erst von der positiven Philosophie aus die rationale Philosophie in ihren begrenzten Möglichkeiten verstanden und in ihrer Notwendigkeit anerkannt werden kann.

Die positive Philosophie setzt da ein, wo Aristoteles aufhört. „Die positive Philosophie ist es, die auch in der negativen eigentlich i s t, nur noch nicht als wirkliche, sondern erst als sich suchende", ganz so wie auch in den polytheistischen Mythologien dasjenige, was ihnen an Wirklichkeitsgehalt einwohnt, von der christlichen Religion sich herschreibt, nur eben das noch im Heidentum befangene und vergeblich sich suchende Christentum ist. So gilt aber auch umgekehrt, daß die negative Philosophie „für sich noch nicht Philosophie" ist, „sondern erst in ihrer Beziehung zur positiven". Erst dadurch, daß zur suchenden *philosophia ascendens* die besitzende *philosophia descendens* hinzutritt, daß die nichtwissende Philosophie in die wissende sich umwendet, oder vielmehr unter dem unausweichlichen Anspruch der Erfahrung von Gottes Wirklichkeit umgewendet wird, kommt die Eine Philosophie zur Begründung. Das ist der Punkt, wo auch jetzt die Wege Schellings und Kants sich trennen. Im Rahmen der Kritik läßt Schelling Kant als Meister und Wegführer gelten. Aber der „beständige Umsturz der Vernunft", der in der Kritik erfolgt, darf nicht mit dem positiven Abschluß der Philosophie verwechselt werden. Die positive Philosophie richtet die „gebeugte Vernunft" wieder auf. Die negative Philosophie ist die „Philosophie der Schule"; die positive aber die „Philosophie für das Leben."[596]

Die positive Philosophie geht von dem „schlechterdings transzendenten Sein" aus; und sie hat damit ein „Prius", das nicht in eine notwendige Bewegung überzugehen gezwungen ist — wie das Seinkönnende als Prius der negativen Philosophie —, sondern aus vollkommener Freiheit

heraus handelt; das daher auch nicht in seinem Tun a priori zu konstruieren ist, sondern nur a posteriori erkannt werden kann. Die Erfahrung ist in ihr nicht mehr bloß bestätigend, sondern „erweisend". Ihre Methode ist nicht von der gleichen zwingenden Überzeugungskraft wie die Methode der negativen Philosophie, der auch die „Beschränkten" sich nicht entziehen können. Sie ist recht eigentlich eine Philosophie für die „Klugen" und „Freien". In ihr geht es um das Verständnis der Wirklichkeit in ihrer durch Gott verbürgten geschichtlichen Faktizität. Ist dem Menschen „die rationale Philosophie genug, und verlangt er außer dieser nichts, so mag er bei dieser bleiben, nur muß er aufgeben, mit der rationalen Philosophie und in ihr haben zu wollen, was diese in sich schlechterdings nicht haben kann, nämlich eben den wirklichen Gott und den wirklichen Hergang und ein freies Verhältnis Gottes zu der Welt".[597]

Die beiden großen Aufgaben der positiven Philosophie, die hier nur bezeichnet, nicht aber dargestellt werden können, sind „Philosophie der Mythologie" und „Philosophie der Offenbarung". Jener liegt ob, den mythologischen Polytheismus, d. h. also, im Hinblick auf den Monotheismus der Offenbarung, die falsche Religion in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit als Vorläufer der wahren Religion zu begreifen. Gerade gegenüber dem bloßen Begriff des Theismus, der in einer selbstzufriedenen rationalen Philosophie als der Eckstein der Christlichkeit ausgegeben wird, gewinnt der Polytheismus den Vorzug wirklicher Religion. „Man kann gar nicht von Gott überhaupt reden, wenn man wirklich von Gott redet". Diesem leeren Gerede gegenüber ist der Polytheismus, wenn auch Irrtum, so doch ein religiöser Irrtum, und insofern — obzwar „entstellte" — Wahrheit. Die Philosophie der Mythologie ist daher jedenfalls der Auftakt der positiven Philosophie, insofern sie nicht in der Ungeschichtlichkeit des rational Notwendigen vor sich geht, sondern an dem geschichtlichen Boden des theogonischen Prozesses ihr Arbeitsfeld findet. Die Philosophie der Offenbarung bürgt freilich erst dafür, daß der mythologische Prozeß einer positiven Aufhellung fähig ist. Die Offenbarung ist die Durchbrechung der vorigen Verborgenheit. In ihr tritt insofern ein höheres Geschichtliches hervor, als Christus nicht mehr „bloße Er-

scheinung" ist, sondern als ein wirklicher Mensch erfunden wird. Das Christentum ist deshalb keine einfache Fortsetzung des theogonischen Prozesses, sondern seine Aufrichtung und Offenbarung, weil in ihm das „Reich der bloßen Vorstellung" aufhört und „Wahrheit und Wirklichkeit" an seine Stelle treten. Was innerhalb der Philosophie bei dem Übergang von der negativen Erkenntnis zur positiven Erkenntnis vor sich geht, wiederholt sich auf dem Boden der Geschichte bei dem Übergang von der Mythologie zur Offenbarung. Die negative Geschichte wird positive Geschichte. Auch hier bedarf es eines ganz neuen Anfangs. In der Konsequenz der mythologischen Entwicklung, die mit bewundernswerter Kenntnis und tiefsinniger Deutung des damals zugänglichen Materials die sämtlichen großen mythologischen Gebilde der Welt nach dem triadischen Rhythmus durchnimmt, wie er zuletzt noch in den „Weltaltern" angedeutet wurde, liegt allenfalls etwas der Aristotelischen Kontemplation Vergleichbares, d. h. ein Abschluß, kein Neuanfang. Einen solchen Abschluß glaubt Schelling in den griechischen Mysterien antreffen zu sollen. Die Offenbarung dagegen, die natürlich auch ihrerseits in dem trinitarischen Spiegel der Erkenntnis sich darbietet, ist deshalb die Aufrichtung der zuvor gebeugten Religion, weil hier nicht mehr in der Vorstellung, sondern in der Wirklichkeit ein neuer Anfang gesetzt wird dadurch, daß der Sohn Gottes als ein wirklicher Mensch und mit seinem wirklichen Leben die Möglichkeit, Gott gleich zu sein, dahingibt und durch dies Opfer seiner — wie Schelling sagt — „außergöttlichen Göttlichkeit" dem Reich Gottes unter den Menschen den Weg bereitet[598].

Der mythologische Prozeß kann nur dadurch seine positive Beendigung finden, daß auch in seiner Bahn die natürliche Tendenz der Menschengeschichte zur Selbstentfaltung, deren Stufen die völkerbildenden Mythologien darstellen, überwunden wird; und zwar nicht durch einen mystischen Verzicht, sondern durch eine freie Tat; die aber eben nicht des Menschen eigene Tat sein kann, sondern nur Werk des Sohnes Gottes, der in ihr dem Vater gehorsam wird und dadurch die Spaltung, die Entzweiung der Potenzen, mit der der Schöpfungsprozeß anhebt, überwindet und die Zukunft einer im Geist Gottes geeinten Wirklichkeit verheißt. Das ist die Wirklichkeit, die in Christus

offenbar geworden ist und die von der positiven Philosophie nicht nach einem konstruktiven Schema gedeutet, sondern „aus sich selbst erklärt" werden soll. Schelling wehrt sich immer wieder gegen ein theologisches Mißverständnis seiner Philosophie. Man kann „die Wissenschaft nicht mit dem Glauben anfangen ..., denn die allen Zweifel aufhebende Gewißheit (und nur diese ist Glaube zu nennen) ist nur das Ende der Wissenschaft". Es bleibt zwar fraglich, ob Schelling nicht doch in der Durchführung seiner positiven Philosophie das Wissen dem Glauben mehr oder weniger übergeordnet hat. Aber für die Gesamtbeurteilung seines Wagnisses, die christliche Offenbarung als das Ende der Wissenschaft anzuerkennen, kann es nur darauf ankommen, den Radikalismus dieser Leistung im Gegensatz zur Religionsphilosophie, insbesondere Hegelschen Gepräges, zu begreifen[599].

Als eine aus der eigenen Vergangenheit Schelling belastende „Hypothek" ist dabei rückhaltlos die Potenzenlehre in Rechnung zu stellen, die mit ihrer spekulativen Struktur das gesamte System zusammenhält. Sie unterscheidet überall die Stufen einer verborgenen und noch unentschiedenen Eintracht, eines die gesamte Schöpfungsperiode beherrschenden Kampfes der aus der Unentschiedenheit heraus- und sich feindlich gegenübertretenden Prinzipien — der nun seinerseits in sich von demselben Schema in vielfältiger Übereinanderschichtung gegliedert ist[600] — und endlich einer den Gegensatz überwindenden und sich endgültig besitzenden, entschiedenen Eintracht. Aber so sehr auch diese Lehre, die nur den siegessicheren Rhythmus der romantischen Ichphilosophie in den tragischen Rhythmus der wirklichen Geschichte übersetzt und die endgültige Harmonie aus der Schöpfung in die Hand des Schöpfergottes zurückgibt, den Aufbau der Philosophie, der Mythologie und Offenbarung beherrscht, so fraglos ist es zugleich, daß die Entscheidung über ihren Sinn nicht in der Kontinuität der Form, sondern in dem von Grund auf verwandelten Anspruch der Wirklichkeit liegt.

Die Philosophie und die Religion waren im Verlauf der neueren Geschichte grundsätzlich getrennte Wege gegangen. Während jene die griechische Tradition und damit den Logos in seiner Beziehung auf die natürliche,

sittliche und künstlerische Welt als das entscheidende Maß der Wirklichkeit in Anspruch nahm, fand die Religion ihre Stütze an der biblischen Überlieferung und an den aus ihr herausgewachsenen Mächten des konkreten geschichtlichen Lebens; insonderheit aber auch an all den Tatsachen und Erfahrungen innerhalb des Menschenlebens und der Menschengeschichte, die dem philosophischen Glauben an die rationale Erschöpfbarkeit des Sinnes und der Wirklichkeit entgegen waren. So wurde der Gegensatz von Erkenntnis und Glaube ein dogmatisch hingenommenes Ferment unserer Geschichte. Eine Lösung wurde fast immer nur einseitig, d. h. durch die Einbeziehung der Glaubenswirklichkeit in die rationale Sinngleichung, oder durch Entwertung der rationalen Bemühungen von seiten der Glaubensgewißheit versucht. Es ist die für die Zukunft noch völlig unerschöpfte Bedeutung von Schellings negativer und positiver Philosophie, die ja erst zusammen seinen Begriff der Philosophie erfüllen, daß er von seiten der Philosophie mit diesem Dogma aufräumt und sie in das Angesicht der Wirklichkeit selbst stellt, so wie es von Christus her im Glauben offenbar geworden ist.

Schellings Wagnis ist deshalb nicht mit einer Erneuerung der Scholastik in einem Atem zu nennen, weil er eine dogmatische Bindung in keiner Weise anerkennt und anerkennen kann. Vielleicht geht er sogar zu schnell an den positiven Formulierungen der theologischen Dogmatik vorüber, die doch immerhin den Rang einer positiven Wissenschaft beanspruchen dürften. Aber jedenfalls gibt er der systematischen Theologie in keiner Weise das Recht, die Freiheit der philosophischen Untersuchung durch ihre dogmatischen Festsetzungen begrenzen zu können[600a]. Die Philosophie hat ein unmittelbares Verhältnis zur Wirklichkeit, so gewiß die Erkenntnis — und nicht zuletzt im Sinne von Genesis 2 — eine Erfahrung in der Wirklichkeit ist. Aber diese Wirklichkeit ist eben nicht die künstlich von der christlichen Botschaft freigelassene und aus der antiken Überlieferung konstruierte humanistische Welt, sondern die wirkliche, in Christus offenbar gewordene Geschichte, in welcher als in einer endgültigen und durch keine rationale Gleichung zu vereinfachenden Wirklichkeit die Menschen miteinanderleben und den An-

spruch Gottes vernehmen oder nicht vernehmen. In dieser Lage ist die Philosophie nicht mehr bloß humanistische Spekulation und romantische Phantasie. Sie ist auch nicht bloß praktische Vernunft im Sinne Kants; sondern noch entschiedener und zwingender in die Verantwortung genommen von der Wirklichkeit des menschlichen Lebens. Die Philosophie ist nichts als der Exponent der Erkenntnis in dieser Wirklichkeit. Sie hat nicht die Aufgabe, ihre eigene Welt an die Stelle der Geschichte zu setzen und sie womöglich im Glorienschein der wahren, guten und schönen Welt erscheinen zu lassen. Sie muß an der entscheidenden Erfahrung ihren besonderen Anspruch „erweisen", aber nicht diese Erfahrung von ihrer vorgefaßten Meinung her qualifizieren wollen. Diese freie Hinwendung zur entscheidenden Erfahrung ist das positive Element, das Schellings Spätphilosophie auszeichnet.

Daß der Glaube Ende und nicht Anfang sein soll, heißt also in diesem Betracht, daß er nicht die Basis ist, auf der eine fromme Philosophie sich häuslich einrichten könnte. Wer solches erhoffte, würde auch die entscheidende Gewißheit des Glaubens verkennen, der nicht durch ein über ihn sich erhebendes philosophisches Reich überboten werden kann. Der Glaube ist vielmehr das Ende, an dessen Gewißheit auch jede ernste philosophische Bemühung sich begrenzen muß. Zwar ist die Anerkenntnis auch dieser Sachlage von Schelling nicht eindeutig festgehalten. Immer wieder droht die spekulative Folgerichtigkeit der Potenzenlehre über die Endgültigkeit des Glaubens und der Geschichte hinwegzuschreiten[601] und das Christentum doch als den Abschluß der mythologischen Geschichte statt als den endgültigen Anfang der wirklichen Geschichte anzusprechen. Schelling ist auch jetzt noch nicht frei von der idealistischen Überspannung der philosophischen Ansprüche und von der Macht der philosophischen Tradition. Aber sein eigener Weg führt aus dieser Kontinuität heraus und stellt die Philosophie näher an das wirkliche Leben und an die wirkliche Geschichte heran, in der der Wille Gottes und der Anspruch des Mitmenschen der Herr sind und nicht die menschlichen Gedanken.

Der Glaube an die romantische Totalität wurde erschüttert durch die Gewalt, mit der die Kreatur, das wirk-

liche Individuum in seiner eigenen Notlage nach Erlösung verlangte und nicht mehr durch eine totale Auflösung aller Dissonanzen in einer herrlichen Harmonie sich befriedigen ließ. Das Endliche fand sich vom Absoluten her nicht wirklich gerechtfertigt und befreit. Der Übergang vom Absoluten zum Endlichen zeigte sich durch einen unzulässigen Schluß bewerkstelligt. In Wirklichkeit war das Endliche und zutiefst das Ich selbst der Wortführer, der es in der absoluten Philosophie Gott gleich tun wollte und selber den Schöpfer zu spielen sich vermaß, statt Gottes Willen die Ehre zu geben und in der Geschöpflichkeit der von Gott gesetzten Ordnung seinen Platz sich zuweisen zu lassen. In dieser Haltung wird die existenzielle Macht des Bösen anerkannt. Die Vermessenheit und Bosheit des Individuums ist zugleich die Voraussetzung seiner Begegnung mit der Wirklichkeit Gottes. „Es gibt einen ersten Menschen, von dem aus aller Menschen Geschlechter auf dem Erdboden wohnen, ... ‚durch den der Tod und die Sünde in die Welt gekommen', aber von dem auch der göttliche Funken, der Geist der Freiheit und Selbstbestimmung auf alle Geschlechter, je nach ihrer Empfänglichkeit, sich fortleitete“[602]. Aber diese Freiheit ist ihrer Herkunft aus der Sünde gewiß und daher nur unter der Ergebung in den Willen Gottes gerechtfertigt. Hier in der dialektischen Vereinigung von Freiheit und Autorität bezeugt sich das entscheidende Motiv der positiven Philosophie, in der die philosophische Freiheit und der christliche Glaube in einer gemeinsamen Wirklichkeit sich vorfinden. Auch wenn es Schelling nicht gelungen ist, die philosophische Freiheit mit ihren Ansprüchen vor dem Übergriff über diese Wirklichkeit, die ihr endgültige Grenze sein sollte, eindeutig zurückzuhalten, darf seine Philosophie als Überwindung der Romantik — und auch des Romantischen in Hegel — und zugleich als Ansatz für die philosophische Arbeit der Gegenwart angesehen werden.

BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER

TEXTAUSGABEN

A. SCHELLING.

1. Schelling, F. W. J., Sämtliche Werke. Hrsg. v. K. A. Schelling. 1. Abt. Bd. 1—10. 2. Abt. Bd. 1—4 (zit. als Bd. 11—14). Stuttgart und Augsburg 1856—61.

2. —, Werke. Nach der Or.-Ausg. in neuer Anordng. Hrsg. v. M. Schröter. Hauptbd. 1—6 (mehr noch nicht erschienen). München 1927—28.

3. —, Werke. Auswahl. Hrsg. v. O. Weiß. Bd. 1—3. Leipzig 1907.

4. —, Krit. Einzelausgaben d. Ph. Bibl. Hrsg. v. Chr. Herrmann. Das Wesen der menschlichen Freiheit. Leipzig 1925. Bruno. Leipzig 1928 (mehr nicht erschienen).

5. —, Aus Schellings Leben. In Briefen. Hrsg. v. G. L. Plitt. Bd. 1—3. Leipzig 1869—70.

6. —, Schellings Briefwechsel mit Niethammer vor seiner Berufung nach Jena. Hrsg. v. G. Dammköhler. Leipzig 1913. (Aus Hegel-Archiv.)

7. —, Maximilian II. von Bayern und Schelling. Briefwechsel. Hrsg. v. L. Trost u. F. Leist. Stuttgart 1890.

B. ROMANTISCHE PHILOSOPHIE.

8. Baader, Fr., Sämtliche Werke. Bd. 1—16. Leipzig 1851—60.

9. Eschenmayer, C. A., Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie. Erlangen 1803.

10. Fichte, J. G., Sämtliche Werke. Hrsg. v. I. H. Fichte. Bd. 1—8. Berlin 1845—46. Nachgelassene Werke. Bd. 1—3 (zit. als Bd. 9—11). Bonn 1834—35.

11. —, Briefwechsel. Krit. Ausg. v. H. Schulz. Bd. 1. 2. Leipzig 1925.

12. Görres, J., Gesammelte Schriften. Hrsg. v. W. Schellberg. Bd. 3 (mehr nicht erschienen).

13. —, Ausgewählte Werke und Briefe. Hrsg. v. W. Schellberg. Bd. 1. 2. Kempten und München 1911.

14. Hölderlin, Fr., Sämtliche Werke. Hrsg. v. N. v. Hellingrath. Bd. 1—6. München 1913—23.

15. Novalis (Fr. v. Hardenberg), Schriften. Hrsg. v. J. Minor. Bd. 1—4. Jena 1907.

16. Oken, L., Lehrbuch der Naturphilosophie. 2. A. Jena 1831.

17. Ritter, J. W., Beweis, daß ein beständiger Galvanismus den Lebensprozeß . . . begleite. Weimar 1798.

18. —, Beyträge zur näheren Kenntnis des Galvanismus. Bd. 1. 2. Jena 1800—02.

19. Schlegel, Fr., Seine prosaischen Jugendschriften. Hrsg. v. J. Minor. Bd. 1. 2. Wien 1882.
20. —, Lucinde. Hrsg. v. R. Frank. Leipzig 1907.
21. —, Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—06. Hrsg. v. Windischmann. Bd. 1. 2. Bonn 1836—37.
22. —, Philosophie des Lebens. Wien 1828.
23. —, Philosophie der Geschichte. Bd. 1. 2. Wien 1829.
24. —, Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes. Wien 1830.
25. —, Briefe an seinen Bruder August Wilhelm. Hrsg. v. O. Walzel. Berlin 1890.
26. —, Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel. Ges. durch J. Körner. Berlin 1926.
27. Schleiermacher, Fr. E. D., Werke. I. Abt. Bd. 1—13. Zur Theologie. II. Abt. Bd. 1—10. Predigten. III. Abt. Bd. 1—9. Zur Philos. u. verm. Schriften. Berlin 1834—64.
28. —, Auswahl. Hrsg. v. O. Braun u. J. Bauer. Bd. 1—4. Leipzig 1910—13.
29. —, Über die Religion. Reden. Hrsg. v. R. Otto. 3. A. Göttingen 1913.
30. —, Monologen. Hrsg. v. Fr. M. Schiele. 2. A. Leipzig 1914.
31. —, Vertraute Briefe über Lucinde. Hrsg. v. R. Frank. Leipzig 1907.
32. —, Der christliche Glaube. Bd. 1. 2. Halle o. J.
33. Aus Schleiermachers Leben in Briefen. Hrsg. v. L. Jonas u. W. Dilthey. Bd. 1—4 (Bd. 1. 2. in 2. A.). Berlin 1860—63.
34. Steffens, H., Beyträge zur inneren Naturgeschichte der Erde. Bd. 1. Freyberg 1801.
35. —, Schriften. Alt und neu. Bd. 1. 2. Breslau 1821.
36. —, Was ich erlebte. Bd. 1—10. Breslau 1840—44.
37. Treviranus, G. R., Biologie oder Philosophie der lebenden Natur. Bd. 1—6. Göttingen 1802—22.
38. —, Die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens. Bd. 1. 2. Bremen 1831—33.
39. Caroline, Briefe aus der Frühromantik. Nach G. Waitz hrsg. v. E. Schmidt. Bd. 1. 2. Leipzig 1913. (Quelle für A und B.)

LITERATUR

A. SCHELLING.

40. Allwohn, A., Der Mythos bei Schelling. Charlottenburg 1927. (Kantst. Ergh. 61.)
41. Braun, O., Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800—10. Leipzig 1906.
42. Ehrenberg, H., Schelling. München 1924. (Disputation Bd. 2.)
43. Erdmann, J. E., Über Schelling, namentlich seine negative Philosophie. Halle 1857.
44. Fischer, K., Schellings Leben, Werke und Lehre. 4. A. Heidelberg 1923. (Gesch. d. neueren Philos. Bd. 7.)
45. Frantz, Konst., Schellings positive Philosophie. Tl. 1. Cöthen 1879.

46. Groos, K., Reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie. Leipzig 1889.

47. Hartmann, E. v., Schellings philosophisches System. Leipzig 1897.

48. —, Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer. Berlin 1869.

49. Kerler, D., Die Fichte-Schellingsche Wissenschaftslehre. Ulm 1917.

50. Mehlis, G., Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1792—1804. Heidelberg 1907.

51. Metzger, W., Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802. Heidelberg 1911.

52. Rosenzweig, Fr., Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Heidelberg 1917. (SB. d. Heid. Ak. d. W.)

53. Schröter, M., Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings. München 1908.

54. Stefansky, G., Das hellenisch-deutsche Weltbild. Einleitung in die Lebensgeschichte Schellings. Bonn 1925.

55. Tillich, P., Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie. Breslau 1910.

56. —, Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung. Gütersloh 1912.

B. ROMANTISCHE PHILOSOPHIE.

57. Baeumler, A., Einleitung zu J. J. Bachofen: Der Mythos von Orient und Occident. München 1926.

58. Baumgardt, D., Franz v. Baader und die philosophische Romantik. Halle 1927.

59. Brunner, E., Die Mystik und das Wort. Tübingen 1924.

60. Cassirer, E., Idee und Gestalt. Berlin 1921 (Darin: Hölderlin und der deutsche Idealismus).

61. Dilthey, W., Das Erlebnis und die Dichtung. 9. A. Berlin und Leipzig 1925. (Über Novalis und Hölderlin.)

62. —, Leben Schleiermachers. Bd. 1. In 2. A. hrsg. v. H. Mulert. Berlin und Leipzig 1922.

63. —, Gesammelte Schriften. Bd. 4: Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus. Leipzig 1921.

64. Enders, K., Friedrich Schlegel. Leipzig 1913.

65. Feilchenfeld, W., Der Einfluß Jacob Böhmes auf Novalis. Berlin 1922.

66. Funk, Ph., Von der Aufklärung zur Romantik. Studien zur Vorgeschichte der Münchener Romantik. München 1925.

67. Görres-Festschrift. Aufsätze und Abhandlungen zum 150. Geburtstag von J. Görres. Köln 1926.

68. Haym, R., Die Romantische Schule. 4. A. Berlin 1920.

69. Hirsch, E., Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gütersloh 1926.

70. Imle, F., Friedrich Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus. Paderborn 1927.

71. Kroner, R., Von Kant bis Hegel. Bd. 1. 2. Tübingen 1921—24.

72. Lieb, F., Franz Baaders Jugendgeschichte. München 1926.

73. Petersen, J., Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik Leipzig 1926.

74. Schmitt, C., Politische Romantik. 2. A. München und Leipzig 1925.

75. Simon, H., Der magische Idealismus. Studien zur Philos. des Novalis. Heidelberg 1906.

76. Strich, Fr., Deutsche Klassik und Romantik oder Vollendung und Unendlichkeit. 2. A. München 1924.

77. Unger, R., Herder, Novalis und Kleist. Frankfurt 1922.

78. Walzel, O., Deutsche Romantik. 5. A. Bd. 1. 2. Berlin und Leipzig 1923—26.

79. Wehrung, G., Schleiermacher in der Zeit seines Werdens. Gütersloh 1927.

ANMERKUNGEN

1. 19, II, 229.
2. 19, II, 239.
3. Vgl. P. Natorp, Praktische Philosophie, Erlangen 1925.
4. Vgl. 76.
5. 1, VI, 390 (Syst. v. 1804).
6. Kr. d. Urteilskraft, S. V. (Or.-Ausg.)
7. Die Auswertung von Kants eigener kritischer Haltung steht gerade im Hinblick auf seine idealistische Fortsetzung hier nicht zur Erörterung.
8. Goethe (Cotta), Bd. 40, 424 f.
9. Ebenda, Bd. 24, 5.
10. Ebenda, Bd. 37, 67 ff.
11. Shaftesbury, Philos. Werke, Leipzig 1776, I, 268 f.
12. Zu Leibniz vgl. man das etwas komplizierte, aber in der Grundthese doch noch zu schematische, übrigens aufschlußreiche und tiefe Buch von H. Schmalenbach, München 1921.
13. Herder, Ideen. In: Herders Philosophie, hrsg. v. H. Stephan, Leipz. 1906, S. 141 (Philos. Bibl.).
14. Leibniz, Philosophische Schriften, hrsg. v. Gerhardt, Berlin 1875—90, V, 141.
15. 1, XI, 413 (Einl. i. d. Ph. d. Myth.).
16. 5, I, 7 f.
17. Über die Verhältnisse im Stift vgl. W. Betzendörfer, Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift, Heilbronn 1922.
18. 14, I, 120 ff. 247.
19. Hölderlin, Neuaufgefundene Jugendarbeiten, mitget. v. W. Betzendörfer u. Th. Haering, Nürnberg 1921, S. 42.
20. 1, VI, 523 (Syst. v. 1804).
21. 14, I, 235.
22. 1, XIII, 20 (Ph. d. Offbrg.).
23. 1, XIII, 33 (Ph. d. Offbrg.); vgl. Bd. 27/28 dieser Sammlung, S. 266.
24. Flatt ist später vor allem als Theologe im Rahmen der älteren Tübinger Schule hervorgetreten.
25. „Über die Möglichkeit einer Philosophie ohne Beinamen, nebst einigen Bemerkungen über die Reinholdische Elementarphilosophie" und „Über die Übereinstimmung der Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft". Vgl. Betzendörfer, a. a. O. S. 103 f.
26. Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genesis III. explicandi tentamen criticum et philosophicum (1, I, 1 ff.).
27. 1, I, 38 f.

28. **1**, I, 31 f. In diesem Zusammenhang erinnert Schelling an ein tapferes Wort seines Lieblingsdichters Lukrez, De rerum natura, V, 36. Er kennt auch Kants Ansicht über das radikal Böse; dessen Abhandlung über den „Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte" versichert er mit besonderem Nutzen gelesen zu haben. Er nennt öfter Herder, vor allem die „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts" und „Über den Geist der ebräischen Poesie". Auch Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" ist ihm gegenwärtig.

29. G. W. F. Hegel, Werke, XIX, 1 S. 7 f.

30. Dies ist das Urteil von D. Fr. Strauß, Das Leben Jesu, 2. A. Bd. I, 30; Schelling bezieht sich übrigens mehrfach auf das Haupt der älteren Tübinger Schule Storr, ohne sich grundsätzlich zu äußern.

31. **1**, XII, 6 (Ph. d. Myth.).

32. **1**, I, 45. 65.

33. „Versuch einer Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen", 1790. In Jugendarbeiten a. a. O. S. 30.

34. **1**, I, 52. Vgl. auch Hölderlin, a. a. O. S. 27: „Die Phantasie ist bei unkultivierten Völkern immer die erste Seelenkraft, die sich entwickelt" I, 73 f.

35. **1**, I, 79.

36. **5**, I, 39 ff.

37. In einem Brief an Hegel vom 6. I. 95 heißt es: „Von meinen theologischen Arbeiten kann ich dir nicht viel Nachricht geben. Seit einem Jahr beinah sind sie mir Nebensache geworden." **5**, I, 73.

38. De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore, Theol. Examensdisp. Tüb. 1795. **1**, I, 113 ff. Schelling nimmt Markion gegen die Verwechslung mit den gewöhnlichen Gnostikern in Schutz. Denn wo diese wegen ihrer philosophischen Träume zur Verachtung des Alten Testaments kommen, glaubte Markion, daß der wahre Gott des Evangeliums nicht mit dem mosaischen Weltschöpfer und Gesetzgeber identisch sein könne, und näherte sich den gnostischen Schulen erst dann, als er deswegen aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen war. Vgl. bes. 145 ff. Dazu A. Harnack, Marcion, das Evangelium vom fremden Gott, 2. A., Leipz. 1924, S. 35 ff.

39. **5**, I, 70.

40. Erschienen bei J. Fr. Heerbrandt in Tübingen. **1**, I, 85 ff.

41. Vgl. H. Heimsoeth (Bd. 29 dieser Sammlung), der aber auf jede entwicklungsgeschichtliche Betrachtung verzichtet. Fichtes Schrift (**10**, I, 27 ff.) erschien 1794.

42. **1**, I, 87.

43. **10**, I, 51 u. ö.

44. **10**, I, 46. 42.

45. **1**, VIII, 455 (Abh. v. 1811).

46. **1**, I, 103 ff.

47. Nichts verrät die Ahnungslosigkeit des jungen Schelling deutlicher als die Bemerkung: „Nur soviel zum voraus, daß auch praktische Philosophie nur durch den obersten Grundsatz, Ich = Ich, möglich ist" (**1**, I, 100). Sie zeigt klar, daß ihm über seinem zukunftsfrohen Systematisieren die Wurzel des Fichteschen Grundsatzes verborgen geblieben ist.

48. **1**, I, 111 f.

49. So im Brief an Hegel vom 4. II. 95; **5**, I, 76.

50. Erschienen 1795 bei Heerbrandt in Tübingen. **1**, I, 149 ff.
51. **1**, I, 159.
52. **10**, I, 101.
53. **1**, I, 151 f.
54. **1**, I, 185: „Was geht über die stille Wonne dieser Worte, das Hen kai Pan unsers besseren Lebens?"; mit Bezug auf Eth. II. Prop. XLIII. Schol.
55. **1**, I, 194. 196.
56. **1**, I, 162.
57. **1**, I, 210.
58. **10**, I, 260.
59. **1**, I, 232: „Kant war der Erste, der nirgends unmittelbar, aber überall wenigstens mittelbar das absolute Ich als das letzte Substrat alles Seins und aller Identität aufstellte ...", und zwar, wie unter Hinweis auf die Deduktion der Kategorien und die Kritik der teleologischen Urteilskraft versichert wird, „auf eine Art, die nur einem Genius möglich scheint, der, gleichsam sich selbst voraneilend, von dem höchsten Punkt aus nun über eben dieselben Stufen herabsteigt, über welche andere allmählich emporsteigen müssen". Das zeigt aber, daß Schelling inzwischen in den Geist des kritischen Systems sich tiefer versenkt hat, als irgendein anderer der Nachkantianer. Den § 76 der Kr. d. Urteilskraft nennt er besonders: „Vielleicht sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefe Gedanken zusammengedrängt worden" (I, 242). Aber es ist charakteristisch, daß er einseitig das „Systemprogramm" Kants heraushebt.
60. **1**, I, 159.
61. **10**, I, 284.
62. **1**, I, 177. 191.
63. **1**, I, 157.
64. **1**, I, 200.
65. **1**, I, 241 f.
66. Man denke an die diesbezügliche Verspottung Jacobis in dem „Denkmal" von 1812.
67. **1**, I, 216.
68. **1**, I, 156. 186. 236.
69. **1**, I, 281 ff. Schelling sandte sie am 13. VIII. 95 an Niethammer, den unter der Jahreszahl 95 erschienenen Schlußteil aber erst I. 96. Vgl. **6**, S. 1.
70. Schelling an Niethammer 22. I. 96: „Ihren Auftrag, Fichtes Wissenschaftslehre zu rezensieren, nehme ich mit desto größerem Vergnügen an, da ich selbst bisher nicht Zeit genug gehabt habe, dies Werk eigentlich zu studieren. Den praktischen Teil derselben habe ich bis jetzt noch nicht einmal gelesen." **6**, S. 17.
71. **1**, I, 283. 288 f.
72. **1**, I, 335.
73. **1**, I, 284. 293.
74. **1**, I, 301. 305.
75. **1**, I, 315 ff.
76. **1**, I, 339.
77. **1**, I, 320 f.
78. **1**, I, 341.
79. An Obereit 12. III. 96. **5**, I, 89.

80. **1**, I, 245 ff. Zuerst in Niethammers Philosoph. Journal erschienen. Die erst später erschienenen „Aphorismen" sind von Schelling bei seiner Durchreise durch Jena an Niethammer gegeben und wohl im März 96 in der Hauptsache fertig gewesen. Vgl. **6**, S. 20. 22, ferner S. 18.

81. **1**, I, 247; I, 248 f.: „Leben ist die Autonomie in der Erscheinung." Diese Ausweitung der Schillerschen Definition von der Kunst auf das Leben ist für die Romantik typisch. Poesie wird Poiesis.

82. Nach dem Systemprogramm (**52**, S. 5) fällt die ganze Metaphysik künftig in die Moral, für die ja das Gegenstück zu Spinoza Aufgabe ist. Es ist hier nicht der Ort, die Diskussion über das Systemprogramm fortzusetzen. Die bisherige Darstellung liefert den Erweis, daß in ihm die früheren Arbeiten und Entwürfe Schellings ihre natürliche Fortsetzung und Auswirkung finden, so daß kein Grund vorliegt, es Hölderlin zuzusprechen. Selbst der Begriff der Ethik ist genau so gefaßt wie in der „Deduktion" (gegen **52**, S. 33). Vgl. übrigens **60**, S. 129 ff. und jetzt die Fortsetzung der Diskussion zwischen Böhm u. Strauß in Jahrg. IV und V der Deutschen Vierteljahrsschrift f. Literaturw. u. Geistesgesch.

83. **1**, I, 261; zum vorigen vgl. I, 254 ff.

84. **1**, I, 279.

85. **6**, S. 19.

86. **1**, I, 343 ff. Zuerst unter dem Titel: „Allgemeine Übersicht der neuesten philos. Literatur" im Philos. Journal erschienen.

87. **1**, I, 409. 400. 413.

88. **1**, I, 348. 362.

89. **10**, I, 216 ff. 225 ff. 284.

90. Zu dieser Bemerkung vgl. die eingehende Behandlung bei **71**, I, 448 ff.

91. **10**, III, 3.

92. **1**, I, 214; vgl. Platon im Philebus.

93. **1**, I, 357 ff. 386.

94. **1**, I, 389 ff. 295 ff. 417. 423.

95. **1**, I, 414. 432. 438.

96. Vgl. die interessante Bemerkung über Platon: „Platon erschöpft sich in Worten, um es auszudrücken, daß die Ideen ein Sein enthalten, das weit über alles empirische Dasein hinwegreicht. Nichtsdestoweniger kann man noch heutzutage den Beweis hören, daß Platons Ideen wirkliche Substanzen seien, gerade so wie Kants Dinge an sich." **1**, I, 406.

97. **1**, I, 400 ff.

98. **1**, I, 440.

99. **1**, I, 465.

100. **1**, I, 464 f.

101. **1**, I, 469 ff. III, 590 (tr. Id.).

102. **1**, II, 1 ff. Zuerst 1797 in Leipzig bei Breitkopf u. Härtel erschienen. Eine Darstellung der naturphilosophischen Aufstellungen und Ergebnisse im einzelnen kann hier natürlich nicht gegeben werden; ebensowenig wie später in der Ästhetik und Mythologie. Leider fehlt es für die Beurteilung der Naturphilosophie im einzelnen und ihrer Wirkung auf die Zeit durchaus an brauchbaren Vorarbeiten.

103. **1**, II, 20. 37. 46 f.

104. Vgl. dazu vor allem O. Walzel, Die Sprache der Kunst, im 1. Bd. des Jahrbuchs der Goethe-Gesellsch., Weimar 1914; daneben dessen Einleitung zum 36. Bd. der Jub.-Ausg. Goethes Werke, bes. S. XLI ff. — In einem Punkte kann ich übrigens diesen wertvollen Bemerkungen über die Zusammenhänge der romantischen Ästhetik mit Goethe nicht beistimmen. Im Anschluß an **51** findet Walzel es erstaunlich, daß Schelling im System des tr. Id. mit einem Mal der Kunst eine so überragende Bedeutung für das System der Philos. zuschreibe. Schon die bisherige Untersuchung hat gezeigt, wie an der Grenze von Schellings System immerfort die Ästhetik als ein offenes, aber bedeutungsschweres Problem auftaucht. Und dem muß so sein, wenn man überhaupt etwas auf die Eigenkraft des systematischen Bildungstriebs gibt. Schellings System hat nicht mehr in dem Aktionsradius der Praktischen Vernunft seine Heimat, sondern es verwurzelt sich überall in der mittleren Problemschicht, in der die Gegensätze des Theoretischen und Praktischen, von Natur und Geschichte — nun aber nicht nachträglich, synthetisch, sondern ursprünglich verknüpft sind. In ihr aber kann auch dann, wenn zunächst die organische Natur einseitig in den Vordergrund tritt, die Welt der Kunst nicht auf die Dauer außer Ansatz bleiben, zumal Kant selbst bereits den Weg zu ihrem Primat — wenn auch nicht etwa beschritten, so doch in gefährlicher Weise — geebnet hat. Daß für Schelling schließlich persönliche Eindrücke mitbestimmend wurden, soll darum nicht geleugnet werden. — K. Ph. Moritz' Schrift ist abgedruckt in den Deutschen Literaturdenkmalen des 18. u. 19. Jahrh., Bd. 31. Vgl. S. 18. 27 ff. Dazu s. Goethes Anzeige in der Jub.-Ausg. Bd. 33, 60 ff. Sätze wie dieser: „Was uns daher allein zum wahren Genuß des Schönen bilden kann, ist das, wodurch das Schöne selbst entstand: ruhige Betrachtung der Natur und Kunst als eines einzigen großen Ganzen ..." dürfen wohl in der Tat als Goethes Eigentum in Anspruch genommen werden.

105. Zit. nach Heynacher, Goethes Philos. aus seinen Werken, 2. A., Leipz. 1922, S. 151.

106. Hegel an Sinclair, Januar 1813. Werke XIX, 1, S. 355.

107. **1**, II, 6.

108. Al. v. Humboldt an Sch. 1. II. 05, in **5**, II, 49. Vgl. auch die bei **54** mitgeteilte Stelle aus einem unbekannten Brief vom 10. II. 06 und das weitere dort S. 64 f. mitgeteilte Urteil Humboldts über Sch.

109. **1**, II, 347 (Welts.). 143. 129.

110. **1**, II, 173. 111 f.

111. Über die Stellung Schellings zu Kants Metaphysischen Anfangsgründen d. Naturw. vgl. **1**, II, 231 und die spätere Selbstkritik S. 241; unter den Ahnen wird weiter mit besonderer Sympathie des Landsmanns Kepler gedacht: 193.

112. **1**, II, 222.

113. **10**, II, 130.

114. **1**, II, 231.

115. **1**, II, 222.

116. **1**, II, 345 ff. Zuerst erschienen 1798 in Hamburg bei Fr. Perthes.

117. **1**, II, 347. 350. 525. 569.

118. Vgl. **1**, II, 384. 396. 430. 564.

119. **1**, II, 432. 489.

120. **1**, II, 461. 350.

121. **8**, III, 203 ff.; 1797 erschienen. Vgl. **1**, II, 499.

122. **1**, II, 495 ff.

123. **1**, II, 528: „...so kann der Bildungstrieb in der Naturwissenschaft nie als Erklärungsgrund, sondern nur als Erinnerung an die Naturforscher dienen, eine erste Ursache der Organisation nicht in der organischen Materie selbst, sondern außer ihr aufzusuchen." Das ist immerhin von prinzipieller Eindeutigkeit, und Driesch hätte besser getan, in seiner „Geschichte des Vitalismus" (2. A., S. 90 f., Leipzig 1922) Schellings Einwände zu widerlegen, statt mit überlegener Klugheit dem Leser ein paar Zitate vorzusetzen, die ihn in Verwirrung bringen sollen.

124. Vgl. John Brown, Anfangsgründe der Medizin, hrsg. v. Röschlaub, Frkf. a. M. 1806.

125. **1**, II, 562 ff.

126. **1**, II, 382.

127. **1**, II, 503. 518. 525.

128. **1**, II, 382. 519 f. 527.

129. **1**, II, 565 ff.

130. Zur Berufung vgl. **5**, I, 209, in einem Brief an die Eltern; desgl. 219 f.; dazu an Niethammer **6**, S. 57, und die richtigen Bemerkungen v. Dammköhler S. 13 f. Äußerungen Goethes in den Briefen 3706. 3712. 3742. 3805. 3810. 3820. 3831 (zit. nach der Sophienausgabe); Schiller verwendet sich für Schelling gegen Goethe: Schillers Briefe, hrsg. v. L. Jonas, V, 367 f.

131. **5**, I, 240; an die Eltern 20. IX. 98.

132. Aus dem Leben v. Johann Diederich Gries, 1855, S. 28.

133. Wilhelm v. Humboldt an Jacobi, 23. I. 97, hrsg. v. A. Leitzmann, Halle 1892, S. 55 ff.; Friedr. an Schleiermacher, Sommer 98, in **33**, III, 78.

134. **15**, III, 172. Ferner Raich, Novalis' Briefwechsel, Mainz 1880, S. 32: an Fr. Schlegel 3. V. 97; S. 48 an denselb. 26. XII. 97. Nov. an Car. bei **39**, I, 454. Vgl. auch **15**, III, 222.

135. Der Ausdruck stammt von Steffens, an Sch. IX. 99 bei **5**, I, 277. Im übrigen vgl. **5**, I, 431 (29. XI. 02 an A. W. Schl.) und Novalis' Votum bei Raich a. a. O. S. 76 (7. XI. 98 an Fr. Schlegel)

136. **33**, III, 129 (Dor. an Schl. 28. X. 99); vgl. dazu **39**, I, 745: „eine so zur Roheit prädestinierte Natur" (15. V. 1800). Dagegen **39**, I, 459 an Friedr. 14. X. 98. Und Friedr. an Car. 29. X. 98 ebenda I, 471: „Aber wo wird Schelling, der Granit, eine Granitin finden?".

137. **19**, I, 1 ff., dazu **25**, S. 173 (5. IV. 94); **19**, I, 27. 79. 83.

138. **19**, I, 117; die Frage, ob damit Kant zulänglich gedeutet ist, darf hier außer Ansatz bleiben. Vgl. weiter **19**, II, 210 Nr. 43.

139. **19**, I, 122 f.

140. **19**, II, 196 Nr. 93; I, 146; II, 220 Nr. 116; II, 242 Nr. 238; II, 252, Nr. 297; II, 169; vgl. bei Raich a. a. O. an Nov. 2. XII. 98 S. 91.

141. Vgl. dazu J. Wach, Das Verstehen, Tübingen 1926, Bd. 1, zu Fr. Schlegel S. 20.

142. **19**, II, 220 Nr. 116; 222 Nr. 121; dazu **33**, III, 75 (an Schlei. 3. VII. 98).

143. **25**, S. 94 (19. VI. 93).

144. **21**, II, 413 (1796); **19**, II, 96.

145. **21**, II, 407 (1796); **19**, II, 249 Nr. 281; vgl. übrigens die Be-

merkung im „Lessing" über den großen freien Stil von dessen Leben, „welches vielleicht die beste praktische Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten sein dürfte"; **19**, II, 145.

146. **21**, II, 409 f. 420 ff.

147. **21**, II, 408; 422; 417 („dies dürfte schon über Fichte hinaus sein; Schelling ahnt's"); vgl. **19**, II, 253 Nr. 304: „die Philosophie, welche sich immer von neuem organisieren und desorganisieren muß, in ihre lebendigen Grundkräfte zu scheiden, und zu ihrem Ursprung zurückzuführen", traut er Schelling zu.

148. **25**, S. 34 f. (Winter 91/92.)

149. **19**, II, 229 Nr. 168; **39**, I, 393 (an Car. 2. VII. 96); dazu an A. W. **25**, S. 40: „grenzenlose Flüchtigkeit" (11. II. 92); dagegen z. B. an Car. **39**, I, 465 (20. X. 98); an A. W. **25**, S. 368 (III. 98).

150. **25**, S. 34; über die Bedeutung dieses Mythos bei den deutschen Romantikern vgl. J. Petersen in der Festschrift für Fr. Muncker: Die Ernte. Halle 1926, S. 117 ff.

151. Raich, a. a. O. S. 3 (Nov. an Fr. Schlegel, Anfg. 93). 5. 11. 13 (1. VIII. 94); Friedrich v. Hardenberg, Nachlese, 2. A., Gotha 1883, S. 32 (an den Vater Afg. 93). S. 45 (an den Bruder Erasmus 16. III. 93); Raich, S. 21 (an Fr. Schl. 8. VII. 96).

152. Es ist sicherlich für die geistesgeschichtliche Deutung der Romantik wesentlich, den ganzen Strom des Lebens, der von Herder, Hamann, Shaftesbury und vor allem auch Hemsterhuis über die Romantik sich ergießt, in seinen Wirkungen zu verfolgen. Für die philosophische Entscheidung, auf die es hier allein ankommt, ist es vor allem wichtig, die Entfaltung und die Krisis des romantischen Bewußtseins zu verstehen, insofern darin das einsinnig zwischen Kant und Hegel liegende Ereignis der Philosophie vorliegt. Bei dieser Fragestellung braucht man nicht doktrinär zu verfahren, aber es ist allerdings entscheidend, daß man die Voraussetzungen der Kantischen Kritik jederzeit in Rechnung stellt.

153. Hemsterhuis, Fr., Vermischte philosophische Schriften, Leipzig, 1782 ff., Bd. 3.

154. **15**, II, 193; Raich S. 21 (an Fr. Schl. 8. VII. 96); **15**, II, 146; Raich, S. 38 f. (an Fr. Schl. 14. VI. 97); **15**, II, 171; III, 100; III, 308 f.; II, 258; III, 227; II, 233; III, 172.

155. **15**, III, 155; Raich, S. 21; **15**, III, 372; II, 172. 175; III, 323, 218; 324; Raich, S. 38.

156. **15**, II, 290; 139; III, 335; 308 f.: „Ich habe eine Menge Bruchstücke dazu."

157. **15**, II, 288: „Die Natur soll moralisch werden, (und so erscheint allerdings der Kantische Moralgott und die Moralität in einem ganz anderen Lichte). Der moralische Gott ist etwas weit Höheres als der magische Gott."

158. **15**, III, 221 (aber er nennt neben H. auch Fichte und Spinoza, vor allem Platon und Plotin); 182; 352; Raich, S. 69 (an Fr. Schl. 20. VII. 98).

159. Über Schleiermachers Leben und Entwicklung ist natürlich auf das Werk **62** zu verweisen. Es kann hier nicht die Absicht sein, einen Auszug aus dieser Meisterarbeit vorzulegen; die 1. A. erschien Berlin 1870 fast gleichzeitig mit **68**.

160. **33**, I, 162 (an Charl. 22. X. 97). **62**, I, 270.

161. „Über den Wert des Lebens." Zuerst bei **62**, 1. A.; wiederabgedruckt **30**, S. 176 ff.
162. **33**, I, 40 ff.; **27**, II. Abt. VII, 367 ff.
163. **33**, I, 94 und **62**, (1. A.) Anh. S. 54.
164. **33**, I, 162. 170 (an die Schwester).
165. Zit. in **19**, II, 283.
166. **33**, I, 170.
167. **33**, IV, 45 (an Brinkmann 3. II. 90).
168. **33**, I, 53; **27**, II. Abt., VII, 6. 46; **62**, (1. A.) Anh. S. 8. 10.
169. **27**, II. Abt., III, 74; „Über die Freiheit" in **62**, (1. A.) Anh. S. 23 f.; S. 35.
170. „Über das höchste Gut", bei **62**, (1. A.) Anh. S. 15: „Wenn er uns das Bild des Sittengesetzes auch nicht so vollendet und mit so lebhaften Farben hinstellt wie Herr Kant, so findet man doch mit leichter Mühe die Hauptzüge desselben in seinem Gemälde und man sieht, daß sie seiner Seele tief eingeprägt waren."
171. „Über die Freiheit", bei **62**, (1. A.) Anh. S. 38: „sie" — die Notwendigkeit — „erfüllt mit einer Bescheidenheit, welche der Zukunft nicht mit der Untrüglichkeit des Wundertäters entgegensieht, sondern ...".
172. **27**, II. Abt., III, 312.
173. **62**, S. 186 f.; vgl. die Äußerung an den Vater 1889 bei **33**, I, 78 f.; Spinozismus bei **62**, (1. A.) Anh. S. 66.
174. **57**, S. CLXXI ff.
175. Das Einzelne findet in Schriften der Goethegesellschaft XIII, LXVII ff. durch W a l z e l eine schöne Beleuchtung; vgl. Goethe, Briefe 3954; 3962; 4494 und 4505 (Sophienausgabe); ferner 4294 und **1**, IV, 37.
176. **1**, IV, 75.
177. Goethe (Cotta), Bd. 36 S. 320. 316. **1**, III, 272 ff. IV, 47.
178. Goethe (Cotta), Bd. 36 S. 63; Bd. 37 S. 7 ff. **1**, III, 172; V, 512 und Schelling an Goethe v. 6. 1. 1800 in: Goethe und die Romantik, I, 205 f.
179. **36**, IV, 90: „Wer Schellings ganze Art, die Natur zu betrachten, und wie sie lebendig aus seinen umfassenden Spekulationen entsprungen war, kannte, dem konnte die Ursprünglichkeit seiner Ideen nie zweifelhaft sein. Selbst wo sie durch Rittersche Experimente angeregt war, gehörten sie doch ihm zu. Das wollte Ritter nicht gelten lassen."
180. **17**.
181. **17**, S. 172. S. IX ff. **18**, I, 1. 2, S. 122.
182. **18**, I, 3. 4, S. 190 ff. I, 1. 2, S. 123 f.
183. **18**, I, 1. 2, S. 284; vgl. **15**, I, 259. **18**, II, 3. 4, S. 173 ff.
184. Vgl. zum Folgenden die Zusammenfassung bei E. du Bois-Reymond, Untersuchungen über die thierische Elektrizität, Berlin 1848, Bd. I, 317 ff. **18**, II, 3. 4, S. 258 ff.
185. **18**, II, 3. 4, S. 260; 324—367.
186. **15**, III, 231. **18**, II, 3. 4, S. 69. Nov. an Car. 20. 1. 99 bei **39**, I, 491.
187. **36**, IV, 91. Vgl. **1**, III, 276 (Einl. z. Syst. d. Nph.).
188. Über Baader **36**, IV, 78. Zur Lebensgeschichte vgl. **8**, XV und **72**. Dazu **8**, XI, 1 ff.; über Sailer, der gleich sehr den Geist der Aufklärung und der Theokratie bekämpfte, vgl. das freilich in seinen

Urteilen etwas befangene, sonst unterrichtete Buch **66**. Die „Beiträge" erschienen Hamburg 1797; abgedruckt in **8**, III, 203 ff.

189. **8**, XV, 163 ff. (an Jacobi 16. VI. 96). III, 207; XV, 168 (an Jac. 19. XI. 96); XV, 178 (desgl. 3. 1. 98).

190. **8**, III, 242; 229.

191. **8**, III, 206 f. 219.

192. **8**, III, 212 f.

193. **8**, XV, 120 ff. III, 206 ff.; es ist der Erwähnung wert, daß Baader die Gesetzlichkeit des Gemeinschaftslebens im Anschluß an Kants „Schätzung der lebendigen Kräfte" ableitet, vgl. III, 227 ff.

194. **8**, XV, 175; III, 243.

195. **8**, III, 245; XV, 178.

196. **8**, III, 249 ff. 263. 266: Baader erinnert hier an die von Ritter (**17**) geforderte Triplizität.

197. Goethe, Briefe 4277 (Sophienausg.) an Schiller 1. VIII. 1800: „das Werklein hat mir wohl behaget".

198. **36**, IV, 75 ff. Der „Erste Entwurf" erschien 1799 in Jena und Leipzig bei Gabler, **1**, III, 1 ff.; die „Einleitung" ebenda, S. 269 ff.; die „Allg. Ded." in der Zeitschrift f. spek. Physik I, 100 ff. ebenfalls bei Gabler **1**, IV, 1 ff.

199. **1**, III, 317.

200. **1**, IV, 546.

201. **1**, III, 11 f. 20.

202. **1**, III, 102. 284.

203. **1**, III, 268; IV, 76.

204. **1**, III, 272 f. 279.

205. **1**, IV, 75 ff.

206. **1**, III, 14 ff. 284; IV, 25. 77; III, 279.

207. **1**, III, 277; IV, 3 f.

208. **1**, III, 108.

209. **1**, IV, 75. 72; vgl. 185 (Syst. 01) und VI, 345 (Syst. v. 04).

210. **1**, IV, 147 (Syst. v. 01); III, 264 ff. 312; IV, 38; VII, 230 (Aphorismen üb. d. Nph.).

211. **1**, III, 220. 207. 191. 206. 256.

212. **1**, III, 255. 148.

213. **1**, III, 321; IV, 73. 43 f.; III, 160; VI, 397 ff. (Syst. v. 04).

214. **1**, IV, 43. 8 ff. (passim); VI, 226 (Syst. v. 04); III, 441 (tr. Id.).

215. **1**, IV, 43; IV, 10. 15. III, 316. 253.

216. **1**, III, 316 f.; IV, 43. 18 ff.

217. **1**, IV, 45 ff. III, 317, 136.

218. **1**, IV, 47; III, 198. 253. 156. IV, 74; III, 192, 157. 160.

219. **1**, III, 161, 238. IV, 74.

220. **1**, IV, 74; III, 230, 207 ff.

221. Kosmos I, XIII; III, 24 ff. (Stuttg. u. Augsb. 1845).

222. Ausdrücklich sei vermerkt, daß damit die aus ganz anderer Wurzel erwachsene Naturdeutung von Görres nicht betroffen sein soll, sondern an die modernen „Biosophen" gedacht ist, die sich aus der Geschichte die „‚echten' Romantiker" aussuchen (Romantische Naturphilosophie, Jena 1926).

223. Vgl. überhaupt die eben zitierte, an sich zu begrüßende Sammlung, bes. S. IX; dagegen für Schelling H. Steffens: Grundzüge der

philosophischen Naturwissenschaft, Berlin 1806, S. XVII: „doch unserer Zeit ward es vergönnt, das Erwachen der uralten Spekulation und diejenige Anschauung, die alle Gegensätze vernichtet, zu schauen; und als den lebendigen Geist, der uns diese Anschauung schenkte, nenne ich Schelling".

224. **15**, IV, 41. 10. 175. II, 201. III, 30.

225. Über Kielmeyer vgl. **44**, 342 ff. **5**, I, 311 (Steffens an Sch. 1. XI. 1800).

226. **34**, S. 278. 189. 287. 310 ff.

227. **35**, I, 104. 129. 112. Grundzüge d. ph. Nw. a. a. O. S. 202 ff.

228. Oken lebte von 1779 bis 1851; er war vor allem als vergleichender Zoologe von Bedeutung und stand während seiner Jenenser Tätigkeit von 1807—19 zu Goethe wegen eines Prioritätsstreits in Gegensatz. Auch als Patriot und Politiker stand er seinen Mann, was schon darin sich bezeugt, daß er die Kriegswissenschaft als die höchste Synthesis der Wissenschaften ansah. Zum Folgenden **16**.

229. **35**, I, 81.

230. Treviranus, 1776—1837, lebte vorwiegend in Bremen. Seine beiden Hauptwerke sind **37** und **38**. Shaw erwähnt den zu seiner Zeit völlig vereinsamten Forscher in der Vorrede zu seinem Methusalem.

231. **38**, I, 4. **37**, I, 6 ff. VIII. IV. 33. 54. 111. XII. **38**, I, 7; II, 2 S. 147 ff. **37**, I, 151.

232. **38**, I, 2 ff. **37**, II, 3; I, 103. 475.

233. **37**, I, 33 f. **38**, I, 10. **37**, I, 31.

234. **37**, I, 23. 38. 68 ff. III, 552.

235. **38**, I, 27 ff. II, 1 S. 183. **37**, VI, 25 f. 18. 14.

236. Die allgemeinen Begriffe stehen im Gegensatz zu den angeborenen „reinen Verstandesbegriffen", die nicht Kantisch zu verstehen sind. **37**, VI, 10. **38**, II, 1 S. 187. 183. **37**, VI, 67.

237. **37**, III, 554. 545 f. I, 152.

238. Andr. Röschlaub, Von dem Einfluß der Brownschen Theorie in die praktische Heilkunde, Würzburg 1798; dazu **1**, III, 220—39, bes. 234 ff.

239. **5**, I, 367 (Marc. an Sch. 3. V. 02); Marcus in der Einl. z. 1. Bd. seines „Magazins f. spezielle Therapie u. Klinik". Jena 1802. A. Röschlaub, Lehrbuch der Nosologie, Bamberg u. Würzb. 1801. S. X ff.

240. Marcus a. a. O. S. III. Dazu Troxler, Ideen zur Grundlage der Nosologie und Therapie, Jena 1803, S. 7; diese Schrift des später auch als Philosophen hervorgetretenen Mediziners mühte sich gerade um die Individualisierung der Methoden Röschlaubs.

241. **38**, II, 2. S. 150. Carus: Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten, Leipz. 1865, Bd. I, 67.

242. **38**, II, 2. S. 174. Windischmann: Über Etwas, das der Heilkunst not tut, Leipz. 1824, bes. S. 21 f. 82 ff. 288.

243. **1**, III, 451; vgl. **19**, II, 272. 207. Das „Syst. des tr. Id." erschien zuerst bei Cotta in Tübingen 1800. **1**, III, 327 ff.; III, 352.

244. **1**, III, 345. 331.

245. **1**, III, 369. 346 ff.

246. **11**, II, 295 (Sch. an F. 19. XI. 1800). **5**, I, 303 (Steffens an Sch. 8. VIII. 1800).

247. **10**, XI, 32 (Sittenlehre von 1812); V, 343. **11**, II, 305 (F. an Sch. 27. XII. 1800).

248. **11**, II, 294 ff. 306 f. 292 (F. an Sch. 15. XI. 1800).
249. **11**, II, 342 F. an Sch. 15. X. 01). **1**, III, 331. 376 f. **10**, I, 472.
250. **1**, IV, 92 (Über d. wahren Begriff der Nph.).
251. **1**, III, 39 ff. 450 ff. 630 ff.; diese Stellen sind auch zum Folgenden zu vergleichen.
252. **1**, III, 403 ff.
253. **1**, III, 407 ff.
254. **1**, III, 422. 416. 426. 414 f. Die zuletzt zit. Wendung stammt aus der Erstausg. S. 129; in III, 416 ist die Ausdrucksweise bei diesem in der Tat absolutesten Punkt der Schellingschen Spekulation gemildert.
255. **1**, III, 417. 423.
256. **1**, III, 428. 453.
257. **1**, III, 431. 426. 503. 469 ff.
258. **1**, III, 495.
259. **1**, III, 500. 632.
260. **1**, III, 506. 505.
261. **1**, III, 507 ff.
262. **1**, III, 512 ff. 520. 523.
263. **1**, III, 524. 532 f.
264. **1**, III, 528 f.
265. **1**, III, 532 f.
266. **1**, III, 537 ff.
267. **1**, III, 542.
268. **1**, III, 540 ff. (passim).
269. **1**, III, 551.
270. **1**, III, 557.
271. **1**, III, 558 f. 572 f.
272. **1**, III, 574. 578.
273. **1**, III, 582 ff.
274. **1**, III, 589 f.
275. **1**, III, 592 ff.
276. **1**, III, 597 ff.
277. **1**, III, 601 ff.
278. **1**, III, 605 ff.
279. **1**, III, 606. 610 ff. 627. 614 ff.
280. **1**, III, 622 f.
281. **1**, III, 622 ff. (passim).
282. S. Kap. III.
283. **15**, III, 373. 265.
284. **15**, II, 114 f. 128. 135. IV, 27 ff.
285. **15**, II, 189: „ich nenne Seele, wodurch alles zu Einem Ganzen wird". 288. 108. 185 f. 211. (vgl. III, 242). III, 314. 307. II, 250. III, 204. 314.
286. **15**, IV, 29 ff. 217.
287. **1**, III, 628. **15**, IV, 30.
288. **15**, II, 301. III, 11.
289. **15**, II, 255. III, 156. 307 f. II, 185.
290. **15**, I, 43. IV, 175. III, 5. 14. 176 ff.
291. **15**, III, 8 ff. 178. II, 39.
292. **15**, II, 200 f. III, 384. 107. II, 290. 312.
293. **15**, II, 298. IV, 170.
294. **15**, IV, 10. III, 253. III, 381. 99. 20 f. 196.

295. **15**, III, 378. II, 287. IV, 44 f.
296. **15**, IV, 29 f. III, 45. II, 311. 314. III, 57. II, 135.
297. **15**, IV, 137 f. 234. III, 102. II, 26. 36 f. 41. 44 f.
298. **15**, IV, 13. II, 144. 152. 270.
299. **15**, III, 228. II, 270. 144.
300. **15**, II, 243 ff. III, 36. 222. IV, 174 ff.
301. **15**, III, 118. 130. 143 f. II, 185. 301.
302. **15**, III, 373. II, 181. III, 171.
303. **15**, II, 186. III, 107 f. 176.
304. **15**, II, 219 f. III, 346. 373. 4. IV, 239.
305. **15**, IV, 178. 175 ff.
306. **15**, I, 224 ff.
307. **15**, IV, 231 ff. III, 8.
308. **15**, II, 290 ff.
309. **15**, II, 105 ff.
310. **15**, III, 42.
311. Vgl. **29**, **30**.
312. **29**, S. 2. 3. 146.
313. **29**, S. 22. **28**, II, 520.
314. **28**, II, 101; vgl. Ottos Anmerkung **29**, S. 88.
315. **29**, S. 84.
316. **29**, S. 87. 27. 3. 78. 27.
317. **30**, S. 18.
318. **29**, S. 4. 26 f. 33. 60. 31.
319. **29**, S. 27. 18. 36. 57 f. 34. 109. 144 ff.
320. **29**, S. 58 f. 33. **30**, S. 17.
321. **29**, S. 74. 24. 29. 27 f.
322. **29**, S. 27. 31. 59 f. 68.
323. **15**, III, 64. **29**, S. 2. 26 ff.
324. **29**, S. 45 ff. 85.
325. **29**, S. 65 ff. 59.
326. **29**, S. 34. 63. 73. 95.
327. **29**, S. 64 ff.
328. **29**, S. 26. 29. 36. 59. 73 ff.
329. **29**, S. 29 f. 134. 61. 31 f.
330. **29**, S. 54. 32. 122.
331. **29**, S. 66. 72. 82. 93. 100. 133.
332. **29**, S. 35 f. 56 ff. 134.
333. **29**, S. 93.
334. **29**, S. 38 ff.
335. **29**, S. 63. 74. 71 f. 63. 124.
336. **29**, S. 114. 120. 117 f.
337. **29**, S. 122. 126 f. 131. 139. 132.
338. **29**, S. 146 ff. (passim). 62.
339. **30**, S. 4. 15. 86. 19. 81. 47.
340. **30**, S. 52. 16. 50. 20. 67. 70.
341. **30**, S. 16 f. 19. 38 f. 82.
342. **30**, S. 82. 23. 30.
343. **30**, S. 65. 92. **31** (Schluß). **30**, S. 87. 49.
344. **30**, S. 39. 27. 21. 30. 65.
345. **30**, S. 44 f.
346. **30**, S. 85. 94. 29.

347. **20**, S. 138. 158.
348. **15**, III, 149. 267.
349. **19**, II, 317 ff. 306 Nr. 155.
350. **39**, I, 508 (Nov. an Car. 27. II. 99). **39**, I, 524 (Fr. an Car. III. 99). **19**, II, 268 Nr. 366. II, 220 Nr. 238. **33**, III, 152 (Fr. an Schlei. 1800). **31**, S. 222 ff.
351. **20**, S. 176 ff. **39**, I, 502 (Fr. an Car. 19. II. 99). 516 (desgl. III 99).
352. **19**, II, 313. **25**, S. 408. **19**, II, 362. 340. 358.
353. **39**, I, 510 (Nov. an Car. 27. II. 99). **20**, S. 149. 53. 102.
354. **20**, S. 50. 60. 189.
355. **20**, S. 183. 152. 158. 173. 170. 163. 56.
356. **20**, S. 80. **19**, II. 389. 393. 329 f.
357. **19**, II, 302 Nr. 123.
358. **19**, II, 322. 325.
359. **19**, II, 326.
360. **19**, II, 331. **20**, S. 180.
361. **19**, II, 328. 197 Nr. 74.
362. **19**, II, 276 Nr. 406. 304 Nr. 137; 362. 335 ff.
363. **19**, II, 288 Nr. 451; 363. **21**, I, 163. **19**, II, 324.
364. **20**, S. 129 f. **39**, I, 179 ff. (an L. Gotter 8. III. 89); I, 365 (an Fr. Schl. VI. 95). I, 381 f. (an L. Gotter 10. II. 96). I, 430 f. (an A. W. Schl. 97). I, 467 (an L. Gotter 24. X. 98); I, 459 (an F. Schl. 14. X. 98); I, 496 f. (an Nov. 4. II. 99).
365. **39**, I, 498. 548 (an Gries 9. VI. 99); I, 580 (an Huber 22. XI. 99).
366. **39**, II, 7 (an Schelling X. 1800); **5**, II, 171 ff. (24. IX. 09); **39**, I, 603 (an Sch. 9. VI. 1800). II, 6 (desgl. X. 1800).
367. Über den Gesichtspunkt, unter dem Schelling den Literaturzeitungsstreit führte, vgl. **1**, III, 635 ff.: Hinter der „pöbelhaften Ansicht", die die Herausgeber sich zu eigen machen, steht die andere, „daß alle partialen wissenschaftlichen Streitigkeiten nur Teile und einzelne Szenen sind von dem großen universellen Krieg zwischen dem untergehenden und dem beginnenden Zeitalter, der für die freie und selbsttätige Bewegung der Geister auf der einen und das leidige Umhertreiben in der Mühle des Herkommens und der Autorität auf der andern Seite ... geführt wird". **39**, II, 35 (an Sch. II. 1800); **5**, II, 175; I, 289 ff.
368. **5**, I, 282 f.
369. **1**, IV, 105 ff.; zuerst 1801 in der Zs. f. spek. Physik veröffentlicht. Die „Ferneren Darstellungen" in **1**, IV, 333 ff.
370. **11**, II, 319 (Sch. an F. 24. V. 01).
371. **11**, II, 323 ff. (F. an Sch. 31. V. bis 7. VIII. 01). Das letzte Zitat steht S. 352 in dem Brief v. 15. I. 02.
372. **11**, II, 351; 327. **1**, IV, 114.
373. **11**, II, 332 ff. (Sch. an F. 3. X. 01). 351. 341. 338.
374. **11**, II, 339. **1**, IV, 114 ff. 120.
375. **1**, IV, 115.
376. **1**, IV, 121—31 (passim).
377. **1**, IV, 130 ff. 167 Anm.
378. **5**, I, 345 (Sch. an A. W. Schl. 3. VIII. 01); der „Bruno" erschien zuerst 1802 bei Unger in Berlin. In **1**, IV, 213 ff.

379. 1, IV, 226 ff. 235.
380. 1, IV, 242; unter Verweis auf den Philebus Platons.
381. 1, IV, 243. 305. 329.
382. 1, IV, 243. 246 ff.
383. 1, IV, 254 ff. 301 ff.
384. 1, IV, 258 f.
385. 1, IV, 292 f. 264 ff. 302 ff.
386. 1, IV, 309. 328 f.
387. 1, IV, 348. 354 ff.
388. 1, IV, 347.
389. 1, IV, 363 ff. 352.
390. 1, IV, 368.
391. 1, IV, 369. Zusatz.
392. 1, IV, 370 f.
393. 1, IV, 373 f. 405.
394. 1, IV, 375 ff.
395. 1, IV, 384. 387 f. 377.
396. 1, IV, 389 f.
397. 1, IV, 390. 403 f.
398. 1, IV, 395—403 (passim).
399. 1, IV, 405. 370. 410 f. 450.
400. 1, V, 284 (Ph. d. Kunst).
401. 5, I, 397 (3. IX. 02).
402. Zuerst 1803 bei Cotta in Tübingen erschienen. In 1, V, 207 ff.
403. 1, V, 216 ff.
404. 1, V, 220 ff. 235. 238.
405. 1, V, 251 ff.
406. 1, V, 256.
407. 1, V, 275. 264.
408. 1, V, 267. 278 ff.
409. 1, V, 280.
410. 1, V, 283 f.
411. 1, V, 286 ff.
412. 1, V, 288 ff.

413. Man vgl. Fr. Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott, Jena 1926. Gewiß ist die gleichlautende These dieses Buches sehr anders gemeint. Daß überhaupt darauf verwiesen werden kann, zeigt aber, daß Schelling im Begriff ist, die Zuversicht des idealistischen Geschichtsphilosophen zu verlieren.

414. 1, V, 297—304 (passim).
415. 1, V, 306. 309 ff.
416. 1, V, 312 ff.
417. 1, V, 326. 335. 343.
418. 1, V, 348. 375.
419. 1, V, 362. 348 ff.
420. 1, V, 733. 364.
421. 1, V, 360. 366. 381. 631.
422. 1, V, 378. 383.
423. 1, V, 370. 393. 391.
424. 1, V, 393—416 (passim).
425. 1, V, 417 ff. 424. 449.
426. 1, V, 430 ff.

427. 1, V, 432. 439.
428. 1, V, 443. 441. 445.
429. 1, V, 448 ff.
430. 1, V, 370.
431. 1, V, 631 f. 635. 666 f.
432. 1, V, 460.
433. 1, V, 479. 468.
434. 1, V, 474.
435. 1, V, 480. 370 f. 487.
436. 1, V, 483 f.
437. 9, S. 11.
438. 14, II, 200.
439. 14, V, 292 (an den Bruder Weihn. 1800). Zum Folgenden V, 305 ff.
440. Wenn diese systematisch bedeutungsvollen Leistungen der Spätzeit hier nicht so gewürdigt werden können, wie es der eigenen Überzeugung des Verfassers entspräche, so kommt das auf Rechnung des großen Rahmens, in dem dies Buch erscheint und dem notgedrungen Rechnung getragen werden mußte.
441. 9, S. 25. 31—42.
442. 9, S. 44 ff.
443. S. oben S. 300 u. ö.
444. 5, II, 25 (E. an Sch. 24. VII. 04).
445. 9, S. 47 f. 54 f.
446. 9, S. 57. 70—78.
447. 9, S. 75—86 (passim).
448. 9, S. 91.
449. 9, S. 60 f.
450. 9, S. 106 f.
451. Aus den Aurora-Beiträgen in 12, III, 87 ff.
452. 12, III, 412. 98 f.
453. München 1805; abgedruckt in 12, III, 1 ff. Dazu 13, II, 79 (an Windischmann 5. IV. 05); daselbst auch die Nachricht, daß die letzte Hälfte schon seit 3/4 Jahren fertig ist und die erste Hälfte beim Erscheinen von Schellings Schrift über „Philosophie und Religion“ vollendet war.
454. 12, III, 8 f.
455. 12, III, 11—13.
456. 12, III, 14.
457. 12, III, 16—23.
458. 12, III, 23—40.
459. 12, III, 40 ff.
460. Für die Beurteilung von Görres kommt vor allem noch die Abhandlung über das „Wachstum der Historie“ in Betracht, in 12, III, 363—440.
461. S. oben S. 153 f.
462. Zur Zeit findet Baader eine Rehabilitation, vgl. 58, 72. Eine Auseinandersetzung oder ein Wetteifer mit diesen beiden Darstellungen kann hier leider nicht beabsichtigt werden.
463. 8, I, 25 ff.
464. 8, I, 208 (Vorl. ü. rel. Ph. 1827).
465. 8, I, 36 ff. (In dem Aufsatz v. 1807: „Über die Behauptung: daß kein übler Gebrauch der Vernunft sein könne“).

466. 8, I, 43 (In dem Aufsatz von 1808: „Über die Analogie des Erkenntnis- und des Zeugungstriebes").
467. 8, I, 233 f. 246 (In „Vorlesungen ü. relig. Philos.").
468. 8, I, 55 („Fragmente zu einer Theorie des Erkennens." In: Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatze der mechanischen, Berlin 1809). I, 248.
469. 8, XV, 236 f. (Baader an Stransky 27. IX. 09); I, 64 (1811/12).
470. 8, V, 1 ff. („Über die Begründung der Ethik durch die Physik"); VI, 11 ff.
471. 8, II, 34 („Über den Blitz als Vater des Lichtes", 1816).
472. 8, VII, 37 („Über den Urternar", München 1816).
473. 8, II, 137—442.
474. 8, II, 328 f.; I, 316 („Vorl. üb. relig. Philos."); I, 137 f. in der sehr lesenswerten Rede „Über die Freiheit der Intelligenz" (1826), die geradezu als ein für die heutige Diskussion zwischen Philosophie und Theologie geschriebener Aufsatz angesehen werden kann.
475. 8, I, 177 f. (Vorl.).
476. Als Beispiel für einen solchen Übergriff sei aus der Rede „Über die Freiheit" zitiert: „So ist der intelligenten Natur und Kreatur die nicht intelligente oder selbstlose (dem Himmel die Erde, der Seele der Leib, eigentlich dem Geist die Seele, dem Mann das Weib) zwar subordiniert, aber beide sind wieder einem und demselben Gott subordiniert . . .". 8, I, 139 Anm.
477. Vgl. 8, I, 147 ff.
478. 8, II, 373 ff.
479. 8, XII, 339 („Erläuterungen zu Saint-Martin"). Vgl. I, 396 f. (1831).
480. 8, I, 262 f. (Vorl.).
481. 8, II, 35 („Über den Blitz"); II, 451 (1824).
482. 8, VII, 259 („Vorlesungen über eine künftige Theorie des Opfers", 1836).
483. 8, VIII, 360 („Vorl. üb. spek. Dogmatik", 1838).
484. 8, II, 479 f. („Bemerkungen üb. einige antireligiöse Philosopheme", 1824).
485. 8, II, 414.
486. 8, XIV, 160 („Philosophie der Sozietät"); X, 26 ff. (1839); VIII, 129 f. (spekul. Dogm.).
487. 8, V, 61 f. (Rezension v. Bonald, 1825).
488. 8, VIII, 214 (spekul. Dogm.).
489. 8, I, 77 („Über Katholizismus u. Protestantismus", 1824).
490. 8, II, 460 („Bemerk. üb. einige antirel. Philos.").
491. 8, II, 181, 186.
492. 8, etwa XIII, 208 f. („Vorlesungen üb. die Lehre Jacob Böhmes", 1833).
493. 8, II, 271.
494. 8, XIII, 176 (Jac. Böhme).
495. 8, VIII, 228 (spekul. Dogm.).
496. 21, II, 17.
497. 21, I, 13 ff.
498. 21, II, 9.
499. 21, I, 55. 58.
500. 21, I, 85 ff.

501. **21**, I, 81. 163 f.
502. **21**, II, 19. 22.
503. **21**, II, 442.
504. **21**, II, 224 ff. 209.
505. **21**, II, 233. 445 ff.
506. **21**, II, 240. 25 ff. 292 ff. 279.
507. **21**, II, 300 f.
508. **21**, II, 312 f. 329. 354 ff.
509. **21**, II, 382 ff. 392 ff.
510. Fr. Schlegel: Über die Sprache und Weisheit der Indier, Heidelberg 1808.
511. Ebenda S. 89 f.
512. **21**, II, 153; Indier, S. 98. **21**, II, 454.
513. **21**, II, 461. 472. 454.
514. **21**, II, 462 ff.
515. **21**, II, 477. 480. 523.
516. **22**, S. 475. 144 f.
517. **22**, S. X. 28. 48. 98 f.
518. **22**, S. 301. 233. 212.
519. **22**, S. 269 ff. 276 f.
520. **22**, S. 413 ff. 482.
521. **23**; Fr. Schlegel starb 1829 in Dresden.
522. Schleiermacher wurde 1804 Professor der Theologie in Halle, ging 1809 als Prediger nach Berlin, wo er 1810—34 an der neugegründeten Universität ebenfalls Professor der Theologie war, daneben aber auch philosophische Vorlesungen hielt, die zum großen Teil in **27** veröffentlicht sind. Auch auf seine Platonübersetzung und seine Beiträge zur antiken Philosophie muß wenigstens hingewiesen werden.
523. **28**, I, 1 ff.
524. **28**, I, 20. 69. 257 f. 54 ff. 260 ff.
525. Abgedruckt **28**, II, 33 ff.
526. **28**, II, 526 ff.
527. **28**, II, 538. 537. 498 f.
528. **28**, II, 248 f. 506 ff. 96.
529. **28**, II, 178. 433. 441. 387.
530. **28**, II, 99 f. 313 ff. 190.
531. **28**, II, 537. **27**, 3. Abt., IV, 2 S. 149 ff.
532. **27**, 3. Abt., IV, 2 S. 154 ff. 166.
533. Der christliche Glaube erschien zuerst 1821/22; hier zitiert als **32**.
534. **32**, I, 132.
535. **1**, IX, 462 ff.
536. Zuerst 1804 in Tübingen bei Cotta. In **1**, VI, 11 ff.
537. **1**, VI, 40.
538. **1**, VI, 38. 40 f. 35.
539. **1**, VI, 41 f.
540. **1**, VI, 43.
541. Zunächst ist hier das aus dem Nachlaß veröffentlichte „System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere" zu nennen, das aus dem Jahre 1804 stammt; ferner die noch zu erwähnende Schrift gegen Fichte und vor allem die „Aphorismen" und „Fragmente" aus den „Jahrbüchern der Medizin" von 1806.
542. **1**, VI, 43. 47.

543. 1, VI, 63.
544. 1, VI, 53—63 (passim).
545. 1, VI, 131—576.
546. 1, VI, 552. 542.
547. 1, VI, 562. 556.
548. 1, VI, 557 ff.
549. Zuerst 1806 bei Cotta in Tübingen erschienen. 1, VII, 1 ff. vgl. 5, II, 104 (Sch. an Windischmann 1. XI. 06). — Für das Verständnis des Fichteschen absoluten Seins und für sein Verhältnis zum Wissen und Tun verweise ich auf E. Hirsch, Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes, Göttingen 1914. Wichtige Ergänzungen bietet der vierte Aufsatz von 69, bes. S. 284 ff.
550. 1, VII, 120.
551. 1, VII, 34 f. 67; übrigens vgl. 10, V, 457 f. und 1, VII, 115 f. Die Zitate Schellings sind weitgehend ungenaü und werden deshalb Fichte nicht gerecht. 1, VII, 115.
552. 11, II, 419 (F. an Beyme 10. V. 06).
553. Vgl. übrigens die gerechtere Würdigung Fichtes 7 Jahre später: „Nach Kant konnte der Mann hervortreten, der das wahre Wesen alles An-sich wieder erkannte, der fand, daß das allgemeine An-sich die Quelle der Selbstbewegung, der Selbstoffenbarung und Bejahung — der Ichheit — sei. Künftige Zeit mag untersuchen, was diesen kräftigen Geist verhinderte, nach dieser wahren Erkenntnis des An-sich, es im Ganzen zu erblicken, und so die Selbstigkeit und Lebendigkeit aller Dinge und der ganzen Natur anschauend, sich bis zu dem Urquell aller Ichheit, dem zu erheben, von dem alles andere Ich, in der Absonderung, nur Schatten und Schein, in der Einheit betrachtet, das lebendige Teil und reale Ebenbild ist." 1, VIII, 7.
554. Zuerst 1809 in den Philosophischen Schriften Bd. 1, Landshut, Kruell, erschienen. In 1, VII, 331 ff. 347. 353. 356. 400.
555. 1, VII, 359 ff.
556. 1, VII, 406. 375 ff.
557. „Nur jenes durch eigne Tat, aber von der Geburt, zugezogene Böse kann daher das radikale Böse heißen, und bemerkenswert ist, wie Kant, der sich zu einer transzendentalen, alles menschliche Sein bestimmenden Tat in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloße treue Beobachtung der Phänomene des sittlichen Urteils in späteren Untersuchungen auf die Anerkennung eines, wie er sich ausdrückt, subjektiven, aller in die Sinne fallenden Tat vorangehenden Grundes der menschlichen Handlungen, der doch selbst wiederum ein Aktus der Freiheit sein müsse, geleitet wurde; indes Fichte, der den Begriff einer solchen Tat in der Spekulation erfaßt hatte, in der Sittenlehre wieder dem herrschenden Philanthropismus zufiel und jenes allem empirischen Handeln vorangehende Böse nur in der Trägheit der menschlichen Natur finden wollte." 1, VII, 388 f.
558. 1, VII, 390 f.
559. 1, VII, 391 f. 409.
560. 1, VII, 415.
561. 5, II, 248 (an Georgii Ostern 11); 1, VII, 417 ff.
562. 1, VII, 424 ff. 437. 476. 463.
563. Die Schrift von F. H. Jacobi erschien in Leipzig 1811; Schellings Antwort in Tübingen, bei Cotta, 1812. In 1, VIII, 19 ff.

564. 1, VIII, 67 ff. 73.
565. 1, VIII, 78 f.
566. Erschienen in Nürnberg bei Schrag. 1, VIII, 145 ff.
567. 1, VIII, 110.
568. 1, VIII, 185 ff.
569. 1, VIII, 175.
570. 1, VIII, 195 ff.
571. 1, VIII, 199 f.
572. Grisebach hat in seinem neuen Buch „Gegenwart", Halle 1928, oft darauf hingewiesen.
573. 1, VIII, 240.
574. 1, VIII, 201—206.
575. 1, VIII, 208. 219.
576. 1, VIII, 211. 342 f. IX, 239 ff. VIII, 321.
577. 1, VIII, 218. 223 ff.
578. 1, VIII, 234. 238.
579. 1, VIII, 239. 242 f. 252 f.
580. 1, VIII, 254. 259. 266. 344.
581. 1, IX, 1 ff.; auch „Clara" genannt.
582. 1, IX, 37. 67. 87.
583. 1, IX, 207 ff. Vgl. Anm. 576.
584. 1, XI—XIV.
585. 1, XI, 529. XIII, 137 f. XIII, 58 f.
586. 1, XI, 482. 283; XIII, 33. 106; XI, 380 ff.
587. 1, XI, 244. 252. 354 ff.
588. 1, XI, 422. 467 f.
589. 1, XIII, 71 ff. 80.
590. 1, XIII, 89. 83; XII, 562.
591. 1, XI, 375 ff. 413. XIII, 70 ff.
592. 1, XIII, 128. 90.
593. 1, XIII, 72 f. 148 ff.
594. 1, XI, 556 ff.
595. 1, XI, 565 ff.
596. 1, XI, 564 f.; XII, 315. 320; XIII, 151 ff.
597. 1, XIII, 127 ff.
598. 1, XII, 22; XIII, 181. 188. XIV, 228 ff. 58.
599. 1, XIV, 234. 15.
600. Ich gebe eine schematische Darstellung des mythologischen Prozesses nach der Übersicht in XIII, S. XVII ff.

I. Urbewußtsein. Der Urmensch, eingeschlossen zwischen den drei Potenzen, die an ihm gleichen Teil haben.

II. Übergang zum Prozeß. Der Mensch wendet sich dem einen Prinzip ausschließlich zu und fällt in dessen Gewalt.

III. Prozeß.

A. Ausschließliche Herrschaft des realen Prinzips: Astrale Religion der vorgeschichtlichen Menschheit.

B. Das reale Prinzip macht sich dem Höheren zugänglich, wird zur Materie und Mutter desselben: Perser, Babylonier, Arabier.

C. Der Kampf der beiden Prinzipien.

AA. Das reale Prinzip behält die Oberhand; die höhere Potenz erscheint in Knechtsgestalt: Kronos, Phönikier.

BB. Das reale Prinzip wird wieder zur Mutter des höheren: Kybele, Phrygier.

CC. Allmähliches Hervortreten des höheren Prinzips (vollständige Mythologien).

1. Das reale Prinzip im Kampf um sein Dasein: Ägypter.
2. Das reale Prinzip zerstört, aber keine neue Einheit gefunden: Indier.
3. „Wiederherstellung der Einheit, wobei das in seine Latenz zurückgegangene reale Prinzip als Grund des religiösen Bewußtseins erhalten ist, das zweite im überwundenen ersten verwirklicht ist, beide zusammen das dritte als das Ende des ganzen Prozesses setzen": Griechen.

600a. Vgl. zu dem Grundsätzlichen meinen Vortrag über „Philosophie und Theologie" in Zwischen den Zeiten, 1928, H. 4.

601. Besonders vgl. 1, XIII, 195 ff.

602. 1, XI, 510.

Knitter

Schel

*

30-31


meyer
ling

